Filosófica



Fundamentos de Antropología

Un ideal de la excelencia humana

Sexta edición

Ricardo Yepes Stork
Javier Aranguren Echevarría

EUNSA



FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA

UN IDEAL DE LA EXCELENCIA HUMANA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 139

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Primera edición: Febrero 1996
Sexta edición: Agosto 2003

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2109-1
Depósito legal: NA 2.061-2003

Imprime: LINE GRAFIC, S.A. Hnos. Noáin, 11. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

RICARDO YEPES
JAVIER ARANGUREN

FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA

UN IDEAL DE LA EXCELENCIA HUMANA

Sexta edición



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

A Leonardo Polo

A Ricardo Yepes, in memoriam

Índice

Introducción

El lector tiene entre sus manos la tercera edición de la obra principal de Ricardo Yepes, fallecido por un accidente en el momento más creativo de su breve pero intensa carrera filosófica. Las diferencias con las dos anteriores son notables. Por un lado, aparece mi nombre junto al del profesor Yepes. Por otro, como se puede comprobar con una rápida comparación con las otras dos ediciones, el texto ha cambiado mucho: menos páginas, una redacción diferente, cosas añadidas y otras quitadas. La necesidad de mejorar su texto original es un asunto del que Ricardo Yepes y yo habíamos hablado con frecuencia. Ambos nos dábamos cuenta de que había muchos pasajes que necesitaban una corrección de estilo: el libro había sido escrito auténticamente contra reloj y se notaba en la abundancia de repeticiones, en una cierta falta de hilo conductor o en un uso un tanto barroco del vocabulario. Además, el contenido de alguno de los puntos tratados parecía insuficiente o exigía una clara transformación, ya que podía resultar confuso. Así las cosas, he intentado seguir las indicaciones de Ricardo Yepes, aunque desde mi propio estilo. Quizá él no estuviera de acuerdo en todas las correciones y cambios que he introducido. Sí que lo estaría, en cambio, en la tesis que anima de fondo a este trabajo: las obras humanas son siempre mejorables, lo propio de la filosofía (como de la ética) es siempre *proseguir*, crecer, no detenerse. Eso es lo que he procurado en estas páginas.

El curso de Fundamentos de Antropología a que responde este libro tiene un total de diecisiete lecciones. A pesar de su variedad temática, guardan entre sí una indudable unidad. Su finalidad primera es de tipo docente y va dirigido a estudiantes que no son profesionales de la filosofía: se trata de dar una fundamentación inicial sobre el hombre. La temática elegida y el modo de exponerla no guarda excesiva conformidad con los tratados más habituales de esta materia. Se ofrece aquí una visión personalista del hombre, de inspiración clásica, con cierto afán

interdisciplinar y referida a la experiencia de la vida contemporánea. Hablaremos no sólo de las facultades humanas, sino también de sus actos y de las acciones consiguientes a ellos. Por eso se dedican sólo los dos primeros capítulos a lo que podríamos llamar psicología humana y se pasa enseguida a tratar de la persona y al estudio del comportamiento dinámico del hombre. Es decir, el objetivo no se reduce a un estudio de lo que el hombre es desde un punto de vista ontológico. Nos interesan también las preguntas sobre el sentido (el «para qué») de las acciones humanas. La filosofía no sólo estudia lo profundo, sino también la *finalidad*, la razón de ser de las cosas. Finalmente, hay que estudiar los ciclos temporales de la persona humana incluyendo los asuntos del dolor y de la muerte, marco de referencia final en las cuestiones sobre el sentido.

La filosofía debe buscar más la verdad que la originalidad. Por eso mismo este libro no dice nada sustancialmente nuevo, ya que la novedad no es una categoría determinante para el pensamiento (e incluso acaba resultando sospechosa). Se ha pretendido reunir lo que muchos otros han dicho. Por eso mismo, y por evitar una extensión mayor, en las anteriores ediciones se dejaba de lado el planteamiento detallado de muchos asuntos que son objeto de debate en ámbitos académicos. Se trataba de presentar de una manera sintética, seguramente a veces demasiado sumaria o simple, algunas verdades básicas acerca del hombre. En esta tercera edición se ha intentado —siguiendo una sugerencia de Ricardo Yepes— corregir algunas de esas exposiciones procurando concentrar y ordenar mejor la materia, al tiempo que enriquecer el texto con ejemplos que han sido útiles en mi experiencia docente.

Para ello he procurado simplificar al máximo las notas a pie de página. Si en las ediciones anteriores se indicaba que su lectura era prescindible, en ésta he optado por dejar en la mayoría de los casos solamente las referencias bibliográficas. También se han eliminado las frecuentes referencias internas que aparecían en las otras dos ediciones. Me parecía que dificultaban la lectura y que el índice podía cumplir perfectamente con la misión de informar acerca de los contenidos del libro.

El libro pretende aproximarse a una realidad demasiado rica para ser abordada por entero. Como ya he señalado, estos *Fundamentos de Antropología* no son estrictamente un tratado de Antropología Filosófica. Primero porque nos parece que ésa sería tarea para el final de una vida académica, y no para su comienzo (mi caso) o el inicio de su madurez (Yepes). Y después, porque se han querido primar las actitudes vitales frente a lo puramente abstracto. Las situaciones vitales son las que alimentan de continuo la reflexión del hombre sobre sí mismo, y las que reclaman su atención, puesto que desde ellas se configura la vida real de cada hombre. Se trata, en palabras de Plessner[1], de «comprender al hombre como rea-

1. H. PLESSNER, *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, 20. Para una explicación de la compresión metódica de la esencia humana que aquí se adopta, cfr. ibíd., 13-33.

lidad viviente, o, lo que viene a ser lo mismo, aprender a ver al hombre con sus propios ojos». Nuestra opción metodológica ha consistido en preferir un conjunto quizá demasiado amplio de unidades temáticas, esquematizadas pero coherentes, antes que el desarrollo acotado de un número restringido de asuntos más propios de especialistas en filosofía.

La amplitud del texto puede causar desánimos iniciales, a no ser que se caiga en la cuenta de que son posibles las lecturas parciales. He pretendido que las diferentes secciones formen unidades autónomas, de modo que cada una pueda ser leída independientemente de las demás. De todos modos, conviene señalar que el corazón del libro se encuentra en los capítulos 3-8. Es en ellos donde exponemos las nociones que caracterizan al resto del texto, y los que dan el punto de vista propio de Ricardo Yepes en antropología: una propuesta de carácter personalista que no desdeña las argumentaciones filosóficas de fondo. Aunque coincidimos en muchos puntos, mi modo de exponer los principios de la benevolencia, la verdad, la libertad o la sexualidad habría sido distinto. De todas formas, lo que aquí se presenta me parece muy válido y sugerente.

El *personalismo* asumido por Yepes se aleja de los planteamientos positivistas al uso en sociología y ciencias experimentales. Cierta justificación de este personalismo está hecha en el texto, y quizá sea capaz de imponerse por sí misma. Para asumirlo, basta comprobar que es más humano que la fría ciencia, más intuitivo que la lógica abstracta y, por eso, probablemente más verdadero. La intención era la de acercarse al hombre y al mundo no como a algo que ha de ser dominado, sino que puede ser comprendido. Y es que el hombre es una realidad tan rica que sólo se puede conocer a base de mirarla desde distintos ángulos, tratando de relacionar entre sí esa abundancia de rasgos diversos.

A juicio de Yepes, una de las consecuencias más relevantes del planteamiento personalista es la importancia que en él adquiere *el carácter dialógico de la persona*. Las relaciones interpersonales ocupan en este libro un lugar fundamental, y toman su inspiración de pensadores que entroncan con la fenomenología personalista (Ch. Taylor, E. Lévinas, M. Buber), para la que la ciencia filosófica del hombre tiene un objeto central: «el hombre con el hombre», el yo con el tú, el «estar-dos-en-recíproca-presencia» [2]. La antropología dialógica abandona la soledad metódica del pensador racionalista. Precisamente por eso la perspectiva clásica es otra de las fuentes de inspiración de cuanto aquí se trata. Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino son quizá los autores que más han aportado a la elaboración de este libro: subirse a hombros de gigantes siempre da la posibilidad de mirar más a lo lejos.

2. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económico, México 1960, 150-151.

Una de las consecuencias de esta inspiración clásica es el deseo de situarse en una órbita antropológica no dualista. Esta separación entre naturaleza y libertad es la clave predominante que se adopta para interpretar la modernidad y para resaltar el cambio de paradigma que ha introducido el siglo XX al superar esa dicotomía, tanto en el terreno del pensamiento como en la propia dinámica de la cultura.

¿Tenemos entre las manos un libro demasiado optimista respecto del hombre y, en consecuencia, demasiado simple? El subtítulo original de la obra (*Un ideal de la excelencia humana*) señala el corazón de la visión de Yepes: si el hombre no está hecho para crecer, para mejorar, entonces el saber antropológico (y el saber en general) se convierte en algo banal o, lo que es peor, en un medio de aplicación de la fuerza interesada. De hecho, como se podrá comprobar a lo largo del texto, la negación de este optimisto cierra el horizonte humano en la utilidad, el interés o la pasión. La distinción es aristotélica, mas la respuesta urgente: ¿somos capaces de ejercitar acciones benevolentes?, ¿podemos vivir en la excelencia? Entonces tiene sentido hablar de libertad, felicidad, amor. Si la respuesta es negativa, lo mejor sería hacerse con el control de la sociedad a cualquier precio, o ponerse a temblar ante la llegada de tiempos difíciles.

Es necesario añadir una última observación, realmente importante. Se refiere a la relación entre este libro y la ética. Como ya he señalado, para tener un conocimiento cabal de lo humano, es necesario mostrar qué es el hombre a la luz de lo que puede llegar a ser. En nuestros días, la vigencia del fin en la visión del mundo se ha debilitado en extremo. Es urgente recuperarla pues sin fin no hay sentido (¿para qué hacemos las cosas?, ¿para qué hay que elegir, a menudo, las opciones más difíciles?, etc.). Sin embargo, el hombre siempre anda a la busca del sentido, pues no cesa de hacerse preguntas y su felicidad depende de las respuestas que logre. Preguntarse es hacerlo por el fin; y el fin nos indica hacia dónde *debemos* dirigir nuestra acción práctica, nuestra vida. No cabe quedarse quieto, conformarse con el *ser*. El *deber ser* es una exigencia de todo hombre (aunque la modernidad —desde Maquiavelo— no lo ha entendido así). Ésa es la respuesta que debe ofrecer la ética. La antropología necesita de ella para saber de sí, pero la ética tiene la exigencia de saber quiénes somos. A fin de cuentas, las dos materias se unen.

En el capítulo de agradecimientos es necesario señalar en primer lugar al propio Ricardo Yepes: su amistad, y su ayuda en los primeros momentos de mi tarea universitaria fueron dones que nunca podrán ser retribuidos. Quizá es gracias a la confianza que me otorgó desde el primer momento de nuestra colaboración en el curso 1995-1996, por lo que me he atrevido a llevar a cabo la tarea de remodelar este libro. Ángel Luis González, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, es quien más directamente me ha animado a emprender esta labor, con el genuino respeto a la libertad de acción y el rigor en

el trabajo que le caracteriza. Alejandro Llano, Pedro Rodríguez, José Luis Illanes y Leonardo Polo, son algunas de las personas a las que Ricardo nombraba en la Introducción de las primeras ediciones de esta obra y es de justicia volver a nombrarlas. Cito al inicio de algunos capítulos los nombres de personas que me hicieron importantes sugerencias cara a la revisión final del texto. A ellos, y a otros amigos del claustro de profesores de la Universidad de Navarra, mi más sincero agradecimiento.

JAVIER ARANGUREN
Pamplona, 11 de agosto de 1998

1. La vida sensitiva [1]

Descubrir la verdad sobre el hombre suspende el ánimo y causa admiración. Sin embargo, ese descubrimiento no puede ser repentino: exige un largo familiarizarse con su modo de ser y actuar. La realidad humana es tan rica y compleja que no puede abarcarse con una sola mirada. Es necesario aproximarse a ella desde diversas perspectivas. Para comenzar nuestro recorrido podemos partir de la consideración del hombre como *ser vivo*. Esta perspectiva nos tiene que llevar a comprender lo que tenemos los seres humanos de común y de diverso con los animales, y nos puede dar luces para introducirnos en el porqué el hombre actúa del modo en que lo hace. Estudiar al hombre como viviente y las facultades con las que ejerce este vivir son los objetivos de los dos primeros capítulos de esta obra.

En el primero haremos unas breves consideraciones generales sobre la vida. Seguiremos con un análisis de las *facultades corporales* y *sensibles* del hombre, las cuales conforman *la vida sensitiva*. En el segundo trataremos de sus facultades superiores, que dan origen a *la vida intelectiva*. Así, nos pondremos en condiciones de entender el riquísimo conjunto de acciones, actitudes y situaciones que forman el rico contenido de la realidad humana. Dicho de otro modo: iniciamos el estudio del hombre desde un punto de vista «estático», anatómico. Es éste el que nos permitirá entender en su justa medida lo «dinámico» del hombre, dinamismo que conforma la realidad de su existir.

1.1. Qué significa *ser vivo*

Empezamos por afirmaciones sencillas, casi perogrulladas. Los seres vivos se diferencian de los inertes en que tienen *vida*. Esta afirmación puede explicitar-

1. Agradezco a Pablo López sus sugerencias para la revisión de este capítulo.

se desde cinco características:

1) Vivir es, ante todo, *moverse a uno mismo, automoverse*. Ésta es una vieja definición del ser vivo[2]: lo vivo es *aquello que tiene dentro de sí mismo el principio de su movimiento*, lo que se mueve sin necesidad de un agente externo que lo impulse. Se puede añadir a esto que vivir es *un modo de ser*, porque esta característica del automovimiento afecta radicalmente a quien la tiene, llega hasta el mismo fondo de ser: «para los vivientes, *vivir es ser*»[3].

2) La segunda característica de la vida es la *unidad*: todos los seres vivos, cada uno, son *uno*. No sabemos qué significa la expresión *una piedra*. Si la partimos seguimos teniendo piedra. Un espejo roto es una multitud de espejos: la unidad de lo inerte es tan pobre que su ruptura no implica un dejar de ser. Partir a un perro, en cambio, es mucho más drástico: el perro *es en la medida en que es uno*. Dividirlo es matarlo. Incluso los que se reproducen por bipartición originan *dos* individuos nuevos, diferentes al original.

3) La tercera característica de la vida es la *inmanencia*. Esta palabra procede del latín *in-manere*, que significa *permanecer en*. Inmanente es *lo que se guarda y queda dentro*. Es una característica que habla de la *interioridad* que se da en todo viviente, pues todo viviente lleva a cabo actividades *cuyo efecto queda dentro del sujeto*. Por ejemplo: nutrirse, crecer, leer, llorar, dormir son operaciones inmanentes, que quedan para el que las ejecuta, aunque puedan ser vistas desde fuera. Lo que es uno lo es por tener algo propio, por tener un dentro. Las piedras, en cambio, no tienen un dentro. Para el viviente vivir es ser, en unidad, con un mundo interior.

4) La cuarta característica podemos llamarla —impropiamente— *autorrealización*. Lo vivo se distiende a lo largo del tiempo hacia una plenitud de desarrollo y hacia la muerte. Ningún viviente está *acabado* en el nacimiento, sino que protagoniza un proceso (crecer, reproducirse, morir) que tiene cierta estructura de proyecto: hay un *despliegue*, un hacerse efectiva la potencia, *un crecimiento*. Es decir, los seres vivos tienen fin, perfección, plenitud. *Vivir es crecer*.

5) Por último, la vida tiene un *ritmo cíclico* y armónico; es decir, su movimiento se repite, vuelve una y otra vez a empezar, y *se va desplegando a base de movimientos repetidos*, cuyas partes están internamente proporcionadas unas con otras, hasta formar un todo unitario, una armonía que los clásicos llamaban *cosmos*. Se puede hablar de un *ciclo de la vida* que permite entender a la totalidad de vivientes del universo como una cierta unidad dotada de sentido. Exagerar esto, o quitarle la referencia a una Inteligencia que transcienda a ese orden (New Age, ecologísmo radical, diversas formas de hinduismo y budismo) tiene serias conse-

2. Aristóteles, *Sobre el alma*, 413a 25.
3. Ibíd., 415b 13.

cuencias a la hora de comprender *el lugar del hombre en el universo*. Es un tema que irá apareciendo a lo largo de estas páginas.

Junto a estas características comunes, en los seres vivos hay que hablar de una *gradación*, de una escala sucesiva de perfección. Esta escala se puede dividir *según los grados de inmanencia*. Es decir, cuanta mayor es la capacidad de un ser vivo de guardar dentro de sí, cuanto más disfrute de un mundo interior, o más sepa decir de sí, mayor es su nivel inmanente. No es lo mismo el moverse de una planta que los saltos de un felino hacia su presa o que el movimiento de una mano que saluda a alguien que quiere. Los *mundos* en que se desenvuelven estas acciones son completamente diferentes.

Esta jerarquía en la escala de la vida se puede dividir en tres grados, marcados por grandes diferencias:

1) *La vida vegetativa*, propia de las plantas y todos los animales superiores a ellas. Tiene tres funciones principales: *la nutrición, el crecimiento y la reproducción*[4]. En la primera, lo inorgánico exterior pasa a formar parte de la unidad del ser vivo. La nutrición se subordina al crecimiento. La reproducción consiste en ser capaz de originar otro ser vivo de la misma especie. Es decir, de hacer que la especie sea inmortal, ya que el individuo no puede serlo. «En la escala de la vida, *la relevancia del individuo y su independencia frente a la especie es cada vez mayor* hasta llegar al hombre, en el que la relevancia de la autorrealización individual excede plenamente a la de la especie»[5].

2) El segundo grado es *la vida sensitiva*, que distingue a los animales de las plantas. La vida sensitiva consiste en tener *un sistema perceptivo* que ayuda a realizar las funciones vegetativas mediante la captación de diversos estímulos: *lo presente, lo distante, lo pasado y lo futuro*. En cuanto son captados, esos cuatro tipos de estímulos provocan un tipo u otro de respuestas. La captación se realiza mediante la sensibilidad (externa e interna). La estimulación captada a través de la vida sensitiva produce una respuesta: *el instinto*, que es *la tendencia del «organismo biológico a sus objetivos más básicos mediada por el conocimiento»*[6], por ejemplo el hambre o la pulsión sexual.

Esta respuesta instintiva a los estímulos, en el animal, *no puede ser modificada*. Es decir, se trata de una respuesta automática, en la cual no se da de ningún modo algo así como la voluntad. Los peces son capaces de morir comiendo, pues no pueden decir que *no* a su impulso a comer. El hombre, en cambio, es capaz de

4. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, Instituto de Ciencias de la Familia (ICF)-Rialp, Madrid, 1993, 67.

5. Ibíd. La relevancia del individuo humano respecto de la especie se debe a que es una persona: cfr. L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los clásicos*, Universidad Panamericana, México, 1993, 67-81.

6. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 70.

proponerse un régimen, o un ayuno. El conocimiento sensible del animal *interviene* en la conducta, pero no la origina: hay un automatismo que es mayor en la medida en que se está más bajo en la escala de la vida. Los fines instintivos le vienen dados, porque no son fines individuales, sino propios de la especie, idénticos a los de cualquier otro individuo.

Así pues, son tres las características esenciales de la *vida sensitiva*, tal como se da en los animales: a) el carácter no modificable, o «automático», del circuito estímulo-respuesta; b) la intervención de la sensibilidad en el desencadenamiento de la conducta; c) la realización de fines exclusivamente específicos o propios de la especie.

3) El tercer grado de vida es *la vida intelectiva*, que es la propia del hombre. En ella *se rompe la necesidad del circuito estímulo-respuesta*. «Por encima de los animales están los seres que *se mueven en orden a un fin que ellos mismos se fijan*, cosa que es imposible de hacer si no es por medio de la razón y el intelecto, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce, y subordinar esto a aquello»[7]. Las características propias y diferenciales de este grado superior de vida son las siguientes:

a) *El hombre elige intelectualmente sus propios fines* (exceptuando lo vegetativo —respiración, crecimiento, etc.—) y no se conforma con los fines de la especie, sino que también se propone fines *personales* o —como vamos a exponer más adelante— tiene en sus manos la tarea de hacer su propia vida, escribir su propia historia, etc.

b) En el hombre, *los medios que conducen a los fines no vienen dados, sino que hay que encontrarlos*. Hay una *separación de medios y fines* que hace que no se den respuestas automáticas a los estímulos. La apertura del hombre es a la totalidad y, por lo tanto, la respuesta del hombre también debe ser concretada. Ésa es la tarea de los *hábitos*, que hacen que, en frase de J. Choza, *el hombre debe aprender a ser quien es para serlo*.

1.2. El principio intelectual de la conducta humana

Buena parte de los objetivos de las actividades del hombre corren por cuenta de *la elección y aprendizaje individuales*. En nuestro caso, el instinto viene en buena parte completado o desplazado por el aprendizaje. Aprendemos a comer, a andar, a comunicarnos; nuestra infancia es tremendamente prolongada y *necesitada de ayuda*, necesitamos de los demás, etc. En el hombre *el aprendizaje es mucho más importante que el instinto*.

7. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 3

Al hombre no le basta con nacer, crecer, reproducirse y morir para alcanzar su realización propia. Somos más complicados que una patata o un pájaro. Nuestra vida no es automática, tenemos por delante la tarea de resolverla, y el éxito no está asegurado. El hombre es el único animal capaz de hacer fracasar su vida voluntariamente, del mismo modo que sólo la lleva a su mejor fin si quiere. Lo propiamente humano es la capacidad de darse a sí mismo fines y de elegir los medios para llevarlos a cabo. Esto es la libertad: el hombre es dueño de sus fines. Y, en cuanto es dueño de sí, *es persona*, es mucho más que un caso, un individuo, de una especie.

Por eso se dice que *la conducta humana está principiada por el conocimiento intelectual*. Cada quien elige los medios y la concreción de los fines [8]: es tarea de cada hombre elegir sus fines y los medios que a ellos conducen. Y eso sólo es posible si esa elección se realiza mediante el conocimiento previo de las posibilidades que tenemos al alcance de la mano. Médico, abogado, ingeniero, vagabundo, mentiroso o ladrón son distintas opciones ante nuestros ojos. Así, en el hombre se rompe el circuito estímulo-respuesta. Somos un ser abierto. Esto quiere decir que la biología humana está interrumpida por la vida intelectiva: *en el hombre el pensamiento es tan radical y tan natural como la biología*, y por eso la misma biología humana sólo se entiende desde la condición intelectual del hombre [9]:

El hombre es un ser que está por encima de la *dictadura del instinto*. Su reacción no es automática. El hecho de sentir hambre no me dice nada acerca de qué debo comer: para hacerlo tengo que *decidir* entre hamburguesa, pollo o cualquier otra cosa. Es decir, en el hombre, *la satisfacción del instinto exige la intervención de la razón*, que puede decidir beber o no beber, comer o no comer, o comer una cosa u otra. «La naturaleza biológica humana no es viable al margen de la razón ni siquiera en el plano de la supervivencia biológica» [10]. El hombre, ya se ha dicho, necesita *aprender a vivir*. Y para hacerlo, necesita razonar.

Una consecuencia: *si el hombre no controla sus instintos mediante la razón, no los controla de ninguna manera*. El hombre tiene que aprender a moderar sus instintos si no quiere hacerse daño a sí mismo o a otros. Si el hombre no se comporta según la razón, sus instintos se tornan *desmesurados*, cosa que no les sucede a los animales; hay hombres iracundos, dominados por su parte afectiva, tristes, cobardes... El hombre, si no es racional, es peor que los animales, en cuanto la fuerza de sus instintos crece en él de una manera excesiva que positivamente

8. Éste es el tema del que trata la distinción entre *voluntad por naturaleza* y *voluntad por razón*. Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona 1984.

9. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 73. Véase J. ARANGUREN, *El lugar del hombre en el universo*, EUNSA, Pamplona 1997.

10. J. VICENTE-J. CHOZA, loc. cit.

daña la realidad, a los demás, a él mismo. Ésta es una de las derivaciones de la libertad.

1.3. El cuerpo como sistema

La idéntica radicalidad de biología y razón[11] en el hombre puede apreciarse en *la morfología de su cuerpo*[12]. En el cuerpo la biología está al servicio de las funciones intelectivas. Hay una correspondencia entre la inteligencia y la morfología del cuerpo. Esto se advierte en primer lugar en que es *un cuerpo no especializado*, sino que está abierto a una indeterminada cantidad de posibilidades: no tiene un lugar donde vivir, sino que puede ocupar todo el globo; se viste, y construye casas; utiliza las manos para adaptar el mundo humanizándolo; su cara es expresiva y se le llama rostro; sonríe; anda erguido y por eso puede ocupar los brazos en otras actividades; es corporalmente comunicativo; su unión sexual es frontal, cara a cara; puede hablar, usar o fabricar instrumentos, mirar de frente al mundo, hacer gestos simbólicos, etc. Si no tuviéramos un cuerpo adecuado para realizar las funciones intelectuales, éstas se quedarían atenazadas, no pudiéndose expresar en el mundo que habitamos.

El cuerpo humano tiene un *carácter sistémico*, porque todos sus elementos están funcionalmente interrelacionados. No cabe entender las manos aisladas del intelecto, o de la posibilidad de hablar, o de la inespecialización instintiva. Forman parte de un todo, y sólo en el todo pueden cumplir sus funciones. En consecuencia, algunos de sus rasgos constituyentes, como el *bipedismo*, la *posición libre de las manos*, que no necesitan apoyarse en el suelo, la *postura erecta* y vertical de la columna vertebral, la *posición frontal de los dos ojos* para mirar hacia adelante y no hacia los lados, y el *mayor y más peculiar desarrollo cerebral*, remiten unos a otros de un modo sistémico: no se pueden concebir aisladamente.

Por ejemplo, las manos son *un instrumento inespecífico*, es decir, «multiuso», pensado para ser *«instrumento de instrumentos»*[13] *y de lenguajes*: pueden rascar, agarrar, golpear, abrir, palpar, saludar, mostrar odio o respeto o indiferencia, señalar, etc. Sirven para todo porque son libres: no son garras, ni pezuñas, sino una realidad «abierta»[14]. Las manos son expresivas, pues acompañan al rostro y a las palabras. Son un instrumento al servicio del sistema entero que es el cuerpo y el espíritu humano.

11. Para una excelente profundización en la relación entre ambas, desde la perspectiva de la evolución biológica y del origen del hombre (1.8), cfr. A. Llano, «Interacciones de la biología y la antropología», en N. López Moratalla y otros, *Deontología biológica*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, 153-209.

12. L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 66-72 y 155-161. Ver otras características generales del cuerpo humano en J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 127-143.

13. Aristóteles, *Sobre el alma*, 432a 1.

14. L. Polo, «Tener y dar», en *Estudios sobre la Encíclica «Laborem Exercens»*, BAC, Madrid, 1987, 201-230.

O bien, se puede hacer notar que el hombre no tiene sólo voz, sino *palabra*, voz articulada, que exige unos órganos especiales —cuerdas vocales, lengua, modo de respirar— que permiten la modulación de los ruidos para convertirlos en sonidos articulados, inteligentes, inteligibles. Si no tuviéramos labios finos, lengua flexible, dientes y muelas, etc., no podríamos hablar. Si no tuviéramos cuerdas vocales, tampoco.

Desde estas consideraciones parece admisible la afirmación de que el cuerpo humano está configurado para cumplir funciones no orgánicas, como son trabajar, pensar, querer, hablar... Existe, pues, una gran *unidad* entre el cuerpo y la inteligencia. La biología y la inteligencia humanas están interrelacionadas, de modo que se imbrican mutuamente. *El hombre es cuerpo inteligente o inteligencia corporeizada*. De todos modos, definir al hombre como inteligencia corporeizada no es algo exento de problemas.

1.4 Dualismo y dualidad

Según lo que hemos señalado, el hombre tiene una constitución dual. Así se presenta también la vida humana (vida-muerte, noche-día, sueño-vigilia, altura-profundidad, juego-trabajo, amor-odio, sujeto-objeto, bien-mal, gozo-dolor, hombre-mujer, izquierda-derecha, etc). Hay siempre una dualidad y duplicidad de dimensiones, de ritmos, de tiempos, de situaciones.

Hay una visión del hombre, muy extendida, que conlleva una exageración de este rasgo básico de la vida humana. Esta visión convierte la dualidad en *dualismo* al acentuar excesivamete uno de los dos polos, de modo que terminan separándose y oponiéndose. Principalmente, en la cuestión que nos interesa, el dualismo opone *cuerpo-alma, materia-espíritu,* de modo que la separación de ambos parece irrevocable, llegando incluso a convertirse en franca oposición. El cuerpo y el alma, dice el dualismo, son dos realidades separadas, que se deben explicar separadamente [15]. Así, se presentan como *dos elementos diferentes y contrapuestos que se yuxtaponen sin unirse,* del mismo modo en que las peras no hacen unidad con las manzanas aunque se encuentren en el mismo frutero. Por un lado estará la materia, el cuerpo, y por otro, el alma, el espíritu. O, en expresión de Descartes, hay que distinguir entre *res cogitans* y *res extensa,* sustancia pensante y sustancia material.

Se pueden aducir al efecto dos ejemplos extremos, que parecen posturas máximamente alejadas, pero que comparten esa visión escindida del hombre como un compuesto temporal de dos elementos. La primera es la de Pitágoras

15. Para una exposición del dualismo y el problema de la unión del alma con el cuerpo, cfr. J. Aranguren, *El lugar del hombre en el universo*, EUNSA, Pamplona, 1997, caps. 1 y 2.

16. Cfr. J. Chevalier, *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid, 1958, vol. I, 57.

(siglo VI a. de C.), difusor en Grecia del dualismo espiritualista [16] que pasará al humanismo clásico, en especial a Platón, y a través de él a una cierta parte de la tradición cristiana: el cuerpo (*soma*) sería la *tumba* (*sêma*) del alma (*psique*), la cual estaría como prisionera en él, ansiando romper la unión de ambos para correr hacia las alturas celestes y dejar esta tierra corruptible, que es una *nada*, una maldición, un accidente o un castigo.

La segunda concepción es *el materialismo*, que se encuentra presente en bastantes ciencias a partir de mediados del siglo XIX —por ejemplo, en ciertas escuelas contemporáneas de filosofía de la mente y neuroanatomía—. Para el materialismo cualquier emoción o pensamiento no sería más que una determinada reacción bioquímica en las neuronas, un estado de la materia. La primera postura hace no verdaderamente humano lo corporal y lo material. La segunda, incluye a lo espiritual en lo fisiológico: sólo hay *res extensa*, el hombre queda *cosificado*.

Ambas visiones aceptan un dualismo de partida: o bien el hombre sería *res cogitans* más *res extensa* (una mezcla, pero no una *unidad*), o bien se niega uno de los dos elementos, y se afirma que el otro es el verdaderamente real. Esta visión dualista nos presenta un hombre escindido en dos mitades irreconciliables (dualismo pitagórico o cartesiano), o un hombre unilateral (materialismo cientificista). La idea dualista está con frecuencia presente en el uso coloquial de la pareja de términos *cuerpo-alma*: a menudo parece como si el ser humano fuera el resultado de una *suma* de dos cosas que ya existen de por sí. En otras ocasiones basta con reducir lo que «los filósofos llamaban alma a una determinada reacción bioquímica» [17], llevando a cabo una auténtica extrapolación metodológica de un campo del saber (ciencia positiva) a otro (filosofía).

Pero no es así: sólo existen *cuerpos animados*, sólo hay *un cuerpo* si está ya formalizado por el alma. Esto es un asunto difícil, porque es más conceptual que imaginativo. Intentaremos exponerlo con un ejemplo. Recuérdese el problema de la unidad de las piedras: no existe *una* piedra, o *una* tiza. Si las parto siguen siendo piedra o tiza. Sin embargo, sí existe un perro, mas sólo en cuanto que está vivo, en cuanto que tiene alma, está animado. El cadáver de un perro no es *un* cuerpo de perro, porque ya no hay perro. El cadáver de un perro *fue el cuerpo de un perro*, mas ahora es un agregado de substancias en descomposición. Ahí sólo hablamos de cuerpo porque *se parece* al cuerpo de un perro. Basta dejar pasar una semana para convencerse que esa masa de piel, huesos y podredumbre no *es en absoluto un cuerpo*, sino un montón de despojos. En el hombre ocurre lo mismo: sólo existe cuerpo humano en cuanto que está animado por el alma humana. El cuerpo del

17. De un modo similar se expresa Lehninger en el prólogo de uno de los tratados fundadores de la ciencia bioquímica. Cfr. A. LEHNINGER, *Bioquímica*, Omega, Barcelona, 1972, p. 4: «Los filósofos medievales habrían contestado que los organismos vivos están dotados de una fuerza vital, misteriosa y divina (alma). Pero esta doctrina, que recibe el nombre de *vitalismo*, es una superstición y ha sido descartada por la ciencia moderna».

hombre, hemos señalado, es incomprensible sin la realidad de la inteligencia. El cuerpo del hombre (aunque la expresión resulte equívoca) es un *cuerpo espiritualizado*, del mismo modo que el espíritu humano *es* en el cuerpo. Para entender esto tenemos que hablar algo acerca de qué es el alma.

1.5. El concepto de alma: principio vital y forma

La noción de alma en la tradición aristotélica y en parte de la filosofía analítica, no es dualista. En ella, el alma es un concepto fundamentalmente biológico, pues designa *lo que constituye a un organismo vivo como tal*, diferenciándolo de los seres inertes, inanimados o *muertos*. En ella se afirma que *también las plantas y los animales tienen alma*, pues es evidente que también ellos se distinguen de lo inerte. Una botella de plástico y un rosal son seres que se comportan de modos muy diversos: el segundo se mueve a sí mismo, tiene cierta unidad y cierto proyecto (crece). La botella de plástico, sencillamente, se queda pasmada en su quietud. En ella no hay vida (en realidad ya es bastante difícil afirmar que una botella tenga identidad alguna: apenas tiene entidad). Así, «un *cuerpo animado*, no es un cuerpo más un alma, sino un determinado tipo de cuerpo» [18].

En primer lugar, *alma* no se opone a *cuerpo*. Sucede más bien que el ser vivo tiene dos dimensiones: una materia orgánica y un principio vital que organiza y vivifica esa materia. Ese *principio vital*, aquello por lo cual un ser vivo está vivo, es el alma: «el primer principio de vida de los seres vivos» [19], lo que les hace ser y ser lo que son.

El alma es, por tanto, *el principio vital de los seres vivos*; *la forma del cuerpo*; *la esencia del cuerpo vivo*. *Forma* y *materia* son dos nociones del lenguaje común que tienen un fuerte contenido filosófico. En las cosas, la materia tiene una *forma* propia y peculiar, que puede ser estudiada independientemente de la materia: el agua de un remolino se mueve de un determinado modo, dando igual que sea precisamente esta u otra agua; la reacción de tal experimento es la misma, lo hagamos con este u otro ratón. Los seres vivos tienen una forma más intensa que los inertes. A esa forma que «mueve» el cuerpo, que lo hace crecer,

18. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 82.
19. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 1.
20. La forma y la materia tienen distintos grados de dependencia recíproca: la gradación de la vida señala el grado de independencia de la forma respecto de la materia. Cuanto más vivo es un ser, más independiente es su forma respecto de su materia. Se puede añadir a esto que la sucesión temporal comporta una exclusión de partes materiales: un trozo de pastel sólo puede ir a parar a un estómago, no a dos. En cambio, lo formal es lo simultáneo, lo que supera la sucesión temporal; por tanto, es inmaterial: una idea puede estar a la vez en muchas cabezas y conocerla muchos, sin que se gaste. Cfr. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 57.

comportarse de un determinado modo (mugir, ladrar o maullar), la llamamos *alma*[20].

En suma, el alma no es un elemento preexistente o raro y muy elevado que tenga que unirse a un cuerpo, sino que es lo que hace que un cuerpo sea y sea tal cuerpo y no otro. Se ha de combatir *la tendencia imaginativa al dualismo*, que induce a combinar un cuerpo preexistente con un espíritu que se introduce «dentro» de él y lo vivifica, como si fuera un «duende». No: *sin alma no hay cuerpo alguno*.

Los clásicos lo resumían en este adagio: «*anima forma corporis*», el alma es la forma del cuerpo. Esto tiene mucha importancia porque implica que lo que le pasa al alma tiene también una estrecha relación con cuerpo, y viceversa. «*Se il corpo sta bene, l'anima balla*» («Si el cuerpo está bien, el alma baila») dice un dicho italiano: la salud procura alegría, la depresión tristeza, la ilusión esfuerzo, el pesimismo detención de la actividad. La unidad del hombre, desde un punto de vista biográfico, es indudable.

1.6. La sensibilidad y las funciones sensitivas

Hablar de las *facultades* del alma es hablar de las diversas posibilidades de actuación que ella tiene. Las intelectivas las veremos en el próximo capítulo; ahora nos detendremos en las facultades de la sensibilidad. Por la sensibilidad llevamos a cabo el conocimiento sensible y está compuesta por los sentidos externos y los internos. «La vida sensitiva se caracteriza por estar regida por el conocimiento y el apetito de lo real concreto»[21]. *La sensibilidad es la forma más elemental de conocimiento*. ¿Qué es conocer?

Daremos, en primer lugar, una definición intuitiva del conocimiento: «conocer es *el modo más intenso de vivir*»[22]. Cuando se conoce algo, se vive mucho más, porque al poseerse lo que se conoce se «dilata» el propio vivir, se *es más*. «Vivir conociendo es vivir mucho más»[23]. Y se conoce porque a nuestro principio activo (el alma) le «sobra» actividad y fuerza, de modo que no se limita a informar el cuerpo, sino que es capaz de abrirse a otras realidades sin perder por ello la formalización que realiza en el cuerpo: «los sentidos reciben la forma sensible de las cosas sin recibir su materia»[24]. Conocer es una *posesión inmaterial de la forma de otra cosa sin perder por ello la propia forma y sin afectar a la forma de lo conocido*. Esta apropiación se llama *intencionalidad*[25].

21. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 144.
22. Ibíd., 145.
23. Ibíd.
24. Aristóteles, *Sobre el alma*, 424a 16-23.
25. Una ampliación de estas breves alusiones en A. Llano, *Gnoseología*, EUNSA (4.ª ed.), Pamplona, 1998, 123-141.

La actividad cognoscitiva comienza por los sentidos externos, cuyo acto es la sensación. Esa actividad se continúa en los sentidos internos, cuyos actos son la percepción, la imaginación, la estimación y la memoria. Ahora se mostrarán muy brevemente las características de los diferentes actos cognoscitivos que forman la sensibilidad externa e interna.

Sensación

La sensación capta *cualidades sensibles o accidentes particulares de los cuerpos*, pero no la naturaleza, esencia o totalidad de ellos. Son, por así decirlo, «aspectos» de esos cuerpos que impresionan nuestros sentidos externos: el ruido de un motor, el azul del cielo, etc. Esas cualidades son «captadas» por un «receptor especializado», que es el sentido externo respectivo (vista para el color, oído para el sonido, olfato para el olor, gusto para el sabor y tacto para las características físicas del propio cuerpo o del cuerpo de otro).

Percepción

Las sensaciones no se dan aisladas, sino *relacionadas* unas con otras, *integradas* en la *percepción*. La percepción es una actividad cognoscitiva que lleva a cabo la unificación de las sensaciones mediante una *síntesis sensorial*. El ruido de un motor, más el olor a gasolina, más una forma característica, nos hacen percibir que se trata de un coche. Mediante la percepción se captan también los llamados sensibles comunes: número, movimiento o reposo, figura, magnitud o cantidad, que son cualidades que se perciben por varios sentidos a la vez.

La percepción, llevada a cabo por lo que la tradición clásica llama *sentido común*, *unifica las sensaciones y las atribuye a un único objeto*, que se percibe como *sujeto* de las distintas cualidades sensibles primarias y secundarias. Percibo un coche porque unifico mis sensaciones y las atribuyo a un único objeto percibido.

Imaginación

El archivo de las percepciones es la imaginación, que puede reproducir objetos percibidos (imaginar un caballo o un hombre) y elaborar nuevas síntesis sensoriales no percibidas, sino puramente imaginadas (imaginar un centauro).

Además, la imaginación *da continuidad* a la sensibilidad, porque permite construir *imágenes* de los objetos percibidos, y re-conocerlos: la imagen de un coche que se aleja la reconocemos como la del coche que vimos, aunque ahora la figura que vemos haya cambiado de ángulo, de tamaño... Así, al construir una sucesión de imágenes, va apareciendo *el mapa del mundo que me rodea*. Y es a partir de las imágenes como la inteligencia obtiene las ideas que maneja al pensar: «coche», «perro», «movimiento», «cementerio». Toda narración, todo afecto,

las actividades comunicativas, están llenas de productos de la imaginación.

La creatividad de la imaginación puede acentuarse en determinadas personas o determinadas culturas, e incluso caer en la exageración: vivir en la ilusión de una apariencia, no queriendo reconocer que las imágenes que nos hacemos sobre cosas o sobre personas son falsas, o parciales. Tendemos a imaginar todo lo que pensamos y sentimos, porque no podemos conocer el mundo si no es a través de la sensibilidad: no afrontamos demasiada realidad «de cara», porque el hombre no está hecho para eso. Por eso nos solemos expresar por medio de metáforas, incluso en las conversaciones que pretendemos que sean más científicas. La metáfora es la conversión de la imaginación en lenguaje, y una clara señal del carácter *encarnado* del espíritu humano [26]. Nuestro discurso racional va acompañado por representaciones imaginativas [27]. Y es que, la creatividad humana es un uso inteligente de la imaginación.

Estimación

La estimación «consiste en *poner en relación una realidad exterior con la propia situación orgánica*» [28] y la propia vida. Preferir algo a otra cosa —una hamburguesa antes que un plato de coles— es una *estimación*, porque en ella realizo una valoración de mi relación respecto a esas realidades: percibo si me gusta, si me apetece, si me conviene.

En consecuencia, se puede afirmar que la estimación es *una cierta anticipación del futuro*: rige el comportamiento que voy a tener respecto del objeto valorado. Así, por ejemplo, un cordero estima poco conveniente la permanencia frente a un lobo antes de que éste se decida a depredar un rato sobre él. Y se aleja no por motivos estéticos (que no los tiene, la belleza o fealdad del lobo no son determinantes en su conducta), sino porque estima que el futuro será incierto al lado del lobo. Si no tuviera estimativa, siempre caería bajo sus fauces. No sentiría miedo, no viviría en alerta, pero tampoco podría sobrevivir: mediante la estimativa se adquiere *experiencia* sobre las cosas y sobre cómo comportarse frente a ellas. Si ya me ha ocurrido algo que me agradó (o viceversa), ya puedo adelantar lo que acaecerá en una circunstancia similar. La estimativa hace que no sea necesario repetir de los platos que no gustan.

Memoria

La memoria conserva las valoraciones de la estimativa y los actos del

26. Agradecemos al profesor J. Nubiola estas sugerencias.
27. J. Peña, *Imaginación, símbolo y realidad*, Universidad Católica de Chile, 1987, 121-133.
28. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 190.

viviente. Retiene la sucesión temporal del propio vivir. La memoria tiene base orgánica, y puede ser: *sensible* (cerebralmente localizable) e *intelectual* (cerebralmente no localizable, al menos en parte).

Tiene una importancia portentosa en la vida humana[29], pues es *la condición de posibilidad del descubrimiento y conservación de la propia identidad* y *el modo de enlazar con el pasado, conservándolo*: sin ella no sabríamos qué hicimos ayer, quiénes somos, a qué grupo pertenecemos, con qué recursos contamos, ni siquiera qué me cabe esperar, pues desconocería la posición existencial en que me encuentro. Por la memoria podemos contar historias: la propia, la de la familia, la de la patria. Nos dotamos de unidad y se la damos a nuestro entorno.

1.7. Las funciones apetitivas

Las funciones apetitivas son las tendencias que mueven al ser vivo hacia su autorrealización, en virtud de una inclinación que sale de él. Las funciones apetitivas del hombre *dan origen a los deseos e impulsos*, que son el origen de la conducta. *Apetecer y apetito* lo usamos en el sentido de *inclinación, tendencia*: el *apetito* en un ser vivo es *la «tendencia o inclinación a la propia plenitud»*[30].

Dijimos que una de las características de la vida es que lo vivo camina y se distiende a lo largo del tiempo hacia una plenitud de desarrollo. A esto le llamamos *autorrealización* o *crecimiento*. La inclinación al crecimiento hace referencia a *lo conveniente* para una cosa, y *lo que es conveniente para algo, es para él el bien*. Beber agua es un bien pues ayuda a vivir; beber veneno no lo es porque justamente va en contra del significado de la acción de beber: conservar la vida.

Por consiguiente, entendemos por bien, en este contexto, no un valor moral, sino una *conveniencia*. «*El bien es lo que todos apetecen*»[31], sencillamente porque «todo aquello hacia lo cual el hombre tiene una inclinación natural es naturalmente *captado por la razón como algo bueno* y que, por tanto, hay que tratar de conseguir, y lo contrario como algo malo y vicioso»[32]. Y vicioso no sólo en sentido moral, sino porque no resulta adecuado para los fines naturales que todo hombre, animal, planta, tienen.

Pues bien, las inclinaciones o apetitos que nos dirigen hacia nuestros bienes propios, pueden ser *sensibles* o *intelectuales*, dependiendo de a qué bien nos referimos en nuestra acción (el agua y el calor; la verdad o el cumplimiento de una promesa). La tendencia sensible *se realiza mediante la estimación* y la intelectual,

29. Para una descripción de esta importancia, cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 48-62.
30. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 205.
31. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 2-3.
32. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2.

mediante la razón práctica y la voluntad. Por ahora describimos las primeras:

Las tendencias sensibles, en los animales y en el hombre, se dividen en dos grandes tipos: los *deseos* y los *impulsos*, y se dirigen a satisfacer los instintos sensibles de la nutrición y la reproducción. «La dualidad de facultades apetitivas se funda en dos tipos distintos de captación de valores *en el tiempo*: la captación de los valores dados en el *presente inmediato* de la sensibilidad funda el *deseo* (apetito concupiscible) y la captación de los valores en el *pasado* y en el *futuro* según los articula sensibilidad interna funda el *impulso* (apetito irascible) y permite referir el deseo a valores que están más allá del presente inmediato de la sensibilidad»[33]. Podemos esquematizar gráficamente la cuestión de este modo:

X		(1)	*Deseo o apetito concupiscible*
X	/	(2)	*Impulso o apetito irascible*

Los deseos (1) del sujeto X *se dirigen al bien presente* ( )y su satisfacción tiene carácter placentero porque implican la posesión de lo apetecido: tengo comida, quiero comer, como. Los impulsos (2) del sujeto X son agresivos, pues *se dirigen a un fin* ( ) que es un bien difícil, arduo, que exige *apartar algún tipo de obstáculos* (/) que se interponen entre X y el bien que anhela. El ejemplo más claro es *la agresividad*[34]: quiero comer, no tengo comida pero si trabajo la consigo, no me apetece trabajar pero prefiero comer a no trabajar, trabajo, consigo la comida.

Se puede afirmar que (2) nace de (1) —tengo hambre, deseo comer—, pero es superior a él, ya que me hace discurrir. *El bien arduo es más difícil,* pero más rico que el puro presente de la posesión del objeto deseado, porque implica un ponerse en marcha, un *proyecto.* Cuando predomina (2) el mundo interior es más rico[35], pues nos encontramos ante un vivir que ambiciona, que no se conforma sólo con lo fácil, que reconoce la dificultad de la vida y la excelencia del bien.

La gratificación del deseo (1) se acaba pronto. Si no se apetece nada más, se provoca entonces *la reiteración del placer de las sensaciones actuales*. El hombre es el único animal que reitera las sensaciones presentes sin necesidad orgánica, porque es capaz de razonar y proponerse la repetición de un placer que no le es necesario (los romanos, por ejemplo, vomitaban para seguir comiendo, por el mero deseo de reiterar el placer de comer). Los bienes arduos, por el contrario, suelen invitar a experiencias vitales más ricas: la aventura sólo aparece cuando hay metas lo suficientemente altas como para tener, en mor de ellas, obstáculos que salvar.

33. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 210.
34. Cfr. J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, 94-99.
35. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 211-212.

El dinamismo de las tendencias humanas exige armonizar y completar los deseos con los impulsos, la satisfacción de lo conseguido y los nuevos proyectos. En la historia no cabe detenerse con lo que ya se ha logrado.

Recogiendo el conjunto de observaciones hechas hasta ahora, podemos plantear un *esquema* de la percepción humana y la percepción animal. Al ser diferente el modo de percibir en uno y otro, también será diferente el modo de tender hacia lo que se percibe: el hombre es capaz de más realidad que cualquier otro animal. Por eso mismo, se puede decir que la sensibilidad humana es la mejor de las que existen, pues es la que de un modo más perfecto (gracias a la unidad con lo intelectual) permite cumplir el fin de lo sensible, que es la conexión entre el sujeto y el mundo. Éstas son *las cuatro grandes diferencias*:

a) El hombre puede captar lo real *en sí*, sin que *medie necesariamente un interés orgánico*: el hombre no ve el mundo *centrado* en su propio interés, sino que es *excéntrico* al mundo, pues lo capta como es en sí. En cambio, el animal sólo refiere los objetos a sus necesidades orgánicas: el león conoce al antílope sólo como satisfacción de su hambre; a nosotros, en cambio, nos puede parecer *tierno* para la vista (*Bambi*, *Lulú* de I. Dinensen, etc.). *Lo específico del hombre es que tiene capacidad de captar las cosas sin relacionarlas con su situación orgánica*. Nuestro conocer no está determinado por el interés de la satisfacción de nuestros instintos.

b) Tampoco están determinados en el hombre *los medios* que hay que poner para satisfacer los fines biológicos: cocinamos, tenemos un *arte de amar*, creamos modos —la *pedida* de mano, el traje blanco, un banquete con orquesta, el piso— que exigen una intervención de la inteligencia en todos los niveles de nuestro existir. *El hombre elige el modo de satisfacer sus necesidades instintivas*.

c) Pero, además, el hombre es capaz de proponerse fines nuevos, más allá de las necesidades vegetativas u orgánicas: música, aficiones, lectura, charlar, estudiar una carrera, cultura... El hombre añade *a sus tendencias vegetativas finalidades más altas,* de tipo técnico, cultural, religioso, etc.

d) El hombre es, por último, capaz de *hábitos*. El hábito sería una inclinación, no natural sino adquirida, para realizar ciertos actos que, dada la infinidad de posibilidades a las que se inclinan las tendencias humanas, está en manos de cada uno el concretar. Los hábitos pueden ser buenos o malos, favorables o perjudiciales para el desarrollo del hombre. Ese aprendizaje desplaza al instinto.

Lo decisivo en el hombre es el aprendizaje: en nosotros el instinto biológico es incipiente y limitado. Estar vivo no nos basta, nos es necesario aprender a vivir y, por ello, la calidad de vida depende del nivel de aprendizaje. Esta conclusión no se acepta hoy fácilmente: se piensa que lo importante es que la fuerza vital se manifieste espontáneamente, como si la pura biología fuese un nivel humano en sí mismo suficiente. Pero considerar al hombre como pura biología, como puro vivir, es no acertar ni siquiera en la consideración de la biología humana, que sin

el aprendizaje, la técnica y la cultura no puede hacer al hombre biológicamente viable.

1.8. Apéndice. El origen del hombre

¿De dónde procede el hombre? Si tiene un cuerpo no especializado, y adaptado a su inteligencia, ¿cómo ha obtenido esa adaptación? Si sus tendencias y su comportamiento difieren del de los animales, ¿cuándo empezó a ser diferente? ¿No es, simplemente, un animal más evolucionado? El problema del *origen del hombre* no es una cuestión sencilla pues es *un hecho no experimentable*; por tanto, resulta difícil que la ciencia pueda esclarecerlo del todo. Lo que nosotros podemos hacer es un conjunto de reflexiones que pertenecen más a la antropología y la filosofía que a un cuerpo de proposiciones científico-positivas.

El origen del hombre no puede tratarse más que en el contexto del origen y evolución de la vida dentro del cosmos. Los hechos pasados que la ciencia puede testimoniar al respecto son aún muy inciertos, y para interpretarlos se precisa asumir algún tipo de supuestos, de visión filosófica del mundo, que no son suministrados por la ciencia misma. Fundamentalmente se dan dos supuestos:

1) *La ley de la vida es producto del azar, y se ha formado por combinación espontánea de mutaciones genéticas*, a partir de seres vivos muy elementales: «el equilibrio y el orden de la naturaleza no surgen de un control más elevado y exterior (divino), o de la existencia de leyes que operen directamente sobre la totalidad, sino de la lucha entre los individuos por su propio beneficio (en términos modernos, por la transmisión de sus genes a las generaciones futuras a través del éxito diferencial en la reproducción)» [36]. En otras palabras: la evolución no sigue un camino ascendente y predecible. *Toda especie es, en cierto sentido, un accidente*. Este modo de ver las cosas se puede denominar *evolucionismo emergentista*, y es una elaboración actual de las teorías de Darwin.

2) *La ley de la vida es parte de una ley cósmica y de un orden inteligente, organizado por una Inteligencia creadora* que ha dotado al cosmos de un dinamismo intrínseco que se mueve hacia sus fines propios. Esto se puede llamar en sentido amplio *creacionismo*.

Por lo que se refiere al hombre, ambas posturas aceptan en principio que la evolución de la vida «preparó» la aparición del hombre mediante la presencia en la Tierra de animales evolucionados llamados *homínidos*. Esta parte pre-humana de la evolución humana podemos llamarla *proceso de hominización*. Se refiere a los antecesores inmediatos del hombre. En lo que difieren las dos explicaciones aludidas es en lo que pasó después: la aparición de la persona humana y su pro-

36. S. Gould, *Brontosaurus y la nalga del ministro. Reflexiones sobre historia natural*, Grijalbo-Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, 12.

37. A. Llano, «Interacciones de la biología y la antropología», cit., 200-207. Para ilustrar estos dos procesos y las características diferenciales de la evolución humana, cfr. L. Polo, *Ética*, cit., 38-69.

gresiva toma de conciencia respecto de sí misma y del medio que le rodeaba. A esta segunda parte de la historia del origen del hombre la llamamos *proceso de humanización*[37].

Sobre el *proceso de hominización* versan las investigaciones paleontológicas que buscan el origen exacto del hombre. El problema con el que se enfrenta ese trabajo es explicar por qué, cuándo y cómo el cuerpo de los homínidos evolucionó hasta adquirir un cierto parecido con el cuerpo actual del hombre. Se trata de explicar las características corporales a las que ya hemos aludido: amplitud de la corteza cerebral, bipedismo y posición libre de las manos, disminución de la dentición anterior, etc. La tesis que nos parece más sugerente[38] es la que afirma que esos cambios se vieron facilitados en gran medida por *un cambio en la estrategia sexual y reproductiva de esos homínidos pre-humanos*. Los componentes de esa nueva estrategia serían «la monogamia, la estrecha vinculación entre los dos miembros de la pareja, la división del territorio para la recolección y la caza, la reducción de la movilidad de la madre y de su reciente descendencia, y el más intenso aprendizaje de los individuos jóvenes»[39].

Al servicio de la eficacia biológica de esta nueva estrategia se habrían seleccionado toda una serie de singularidades: «la receptividad permanente de la hembra, el encuentro frontal y reproductor, el permanente desarrollo mamario, las peculiaridades del dimorfismo sexual humano, la desaceleración del desarrollo embrionario, etc.»[40]. Todos ellos son rasgos que refuerzan la cohesión del grupo, como lo estará la familia humana: la evolución corporal de los homínidos habría tenido como condición previa el establecimiento de *los presupuestos biológicos de lo que después sería la familia humana*.

Por contraste, en lo referente al posterior *proceso de humanización*, las dos posturas arriba aludidas difieren por completo. Para el *evolucionismo emergentista*, la aparición de las mutaciones antes señaladas y de la misma persona humana sería un proceso continuo y casual, fruto de mutaciones espontáneas, nacidas de la estrategia adaptativa de los individuos sobrevivientes frente a determinados cambios del entorno. No hay distinción entre los procesos de hominización y humanización: se trata de un proceso único y continuo.

38. C. O. Lovejoy, «The origin of man», en *Science*, 211, 1981, 341-350; 217, 1982, 295-306.

39. A. Llano, «Interacciones de la biología y la antropología», cit., 205.

40. Ibíd.

41. Cfr. S. Gould y N. Eldredge, «Punctuated equilibria, an alternative to phyletic gradualism», en Schoff, T.J.M. (ed.), *Models in paleobiology*, San Francisco, 1972, 82-115; F. Hitching, *The neck of the giraffe*, New American Library, Nueva York, 1982, 66-87. El caso del cerebro es el más llamativo, pues en el hombre su morfología y fisiología obedece a principios organizativos diferentes a los animales: cfr. J. Eccles, «La evolución biológica y la creatividad de la imaginación», en *Atlántida*, 2, 1990, 116-127. El que el hombre sea una *innovación compleja* se debe a que es una persona (cfr. 3.2), no un mero individuo de la especie: *la novedad radical que es la persona no emerge de la autoorganización de unos genes*. En el caso del hombre, la persona está por encima de la especie. Sobre esto volveremos.

Entre los problemas de esta postura están el modo poco convincente en que explican la aparición «casual» del hombre y del entero mundo humano; y el modo asimismo «casual» en que explican la aparición, en el proceso de la evolución, de las *innovaciones complejas* —como, por ejemplo, el ojo [41], organismo que por su complicación no resulta creíble que pueda constituirse y «funcionar» gracias a mutaciones casuales—. En el fondo, acudir a la casualidad como explicación sería algo similar al intento de unos personajes de *La historia interminable*, de M. Ende. Éstos trataban de escribir frases con sentido lanzando un dado de 27 caras en cada una de las cuales se encontraba escrita una letra. Para lograr una palabra el número de tiradas era inmenso. Puede imaginarse la dificultad de llegar a lograr una frase como «En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme...». Por último, calcúlese la imposibilidad de escribir un texto como *El Quijote* con tan extravagante método. Pues probablemente fuera eso más sencillo que el que aparezca por casualidad un ojo y que éste resulte operativo, y que además haya un cerebro capaz de captar lo visto y de entenderlo. No podemos, en el nombre de la ciencia, pedir imposibles. Es una broma, no vale.

Sin embargo, los argumentos más serios contra esta teoría no son sólo los internos a la propia ciencia biológica, sino también los derivados de considerar la diferencia que hay entre los animales y el hombre, entre el mundo natural y el humano, entre un hormiguero o una colonia de gorilas y el Museo del Louvre. Es una diferencia suficientemente profunda como para que sea necesario dar de ella una clase de explicaciones capaces de justificarla *de verdad*. El hombre tiene un tipo peculiar de alma que está dotada de inteligencia y un carácter personal. La inteligencia es *inmaterial*, puesto que es capaz de superar el tiempo, pensar, querer, amar, etc. Los elementos específicamente humanos son irreductibles a la materia, aunque inseparables de ella.

La explicación creacionista distingue netamente este *proceso de humanización* del de *hominización*. Se plantea el origen de la persona humana a partir de una instancia que está más allá del hombre y del mundo, de la casualidad: Dios, Inteligencia que dona. Este asunto debe aparecer con frecuencia a lo largo de estas páginas, pues sólo desde él nos parece que puede entenderse al hombre.

2. Lo intelectual y lo sentimental [1]

2.1. Pensamiento y lenguaje

Tras lo visto en el capítulo anterior, dirigimos nuestra mirada a la inteligencia, para destacar sus rasgos y funciones específicas, a parte de la referencia que hemos hecho a su intrínseca (y constitutiva) relación con el cuerpo. La vida intelectiva será ahora nuestro objeto de estudio.

Empezaremos aludiendo a un fenómeno externo que nos señala la presencia de la inteligencia: el lenguaje. Una vez expuesto lo específicamente humano de él, podremos acceder al pensamiento y a sus características. Después, centraremos nuestra atención en el mundo de la afectividad y de los sentimientos, algo que, sin ser racional, guarda una estrecha relación con la inteligencia y con la voluntad, constituyéndose casi como el campo de lo específicamente humano. Del adecuado equilibrio entre esta diversidad de dimensiones depende la armonía del alma y, en consecuencia, la buena marcha de la vida entera de la persona.

Desde comienzos de siglo, el lenguaje humano ha sido objeto de una progresiva y creciente atención por parte de los estudios científicos. La ciencia actual tiende a ver al hombre como «*un ente que habla*» [2], con una tendencia a unir pensamiento y lenguaje [3], y a estudiar las funciones intelectuales humanas desde esta relación provocando la aparición y desarrollo de disciplinas muy diferentes (lingüística, semiótica, psicología cognitiva, informática, filosofía de la mente, etc.).

El racionalismo, esa visión según la cual la razón abstracta y la lógica propia de la ciencia eran los lenguajes humanos por excelencia, ha sido sustituido por

1. Agradezco a Marta Torregrosa sus sugerencias para la revisión de este capítulo (J. Aranguren).
2. M. Heidegger, *Ser y tiempo,* FCE, México, 1989, trad. J. Gaos, &34, 184.
3. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre,* cit., 261.

el estudio de los lenguajes cotidianos del «*mundo de la vida*» (Husserl). En el desarrollo de la vida práctica, la ciencia aparece como una forma más de lenguaje, aunque no la primera ni la más importante. El habla es más amplia que la ciencia (pues incluye el ámbito del trabajo, pero también los de la convivencia cotidiana, la risa y el llanto, las canciones y los comadreos, etc.). El habla llega a todos los ámbitos convirtiéndose en la actividad racional más específicamente humana.

¿Qué es el lenguaje? Podríamos decir que es «un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada»[4]. Para ilustrar esta definición podemos establecer tres grandes diferencias entre el lenguaje animal y el humano:

a) *El lenguaje humano no resulta del instinto*, no es cerebralmente localizable, no se transmite filogenéticamente. Es algo cultural, una convención que hay que aprender. Es natural el hablar, no lo es el lenguaje que se habla.

b) El lenguaje animal es *icónico*[5]: tiene una relación simple y directa entre el signo y el mensaje, resultado de un determinado estado orgánico del individuo. El hombre es también capaz de usar lenguaje icónico (el bebé, al llorar, emplea este tipo de lenguaje: señala hambre, miedo, situaciones muy básicas e identificables). Pero además, el lenguaje humano es *dígito*: en él *la relación entre el signo y el mensaje es arbitraria*, modificable. Los signos del lenguaje humano son elegidos o producidos por el hombre de manera deliberada, de modo que el hombre es capaz de trasmitir más cosas que estados orgánicos (contar una historia de amor no hace necesario que el narrador se encuentre enamorado: los hombres son capaces de la ficción, es decir, de transcender su situación física inmediata).

c) Por eso, *el número de mensajes del lenguaje humano es ilimitado*: siempre cabe novedad, siempre se pueden formar nuevas proposiciones con viejas palabras. Los animales, en cambio, sólo emiten un número fijo y limitado de mensajes, siempre iguales.

El lenguaje humano existe porque el hombre es capaz de conocer y manifestar sus estados sensibles e interiores. El hombre no es una piedra, ni una planta: manifiesta su interioridad (me pasa esto, quiero lo otro). Tener una interioridad que transmitir conlleva la conveniencia de que alguien reciba lo expresado: el lenguaje humano es social, crea comunidad. El lenguaje es el origen del diálogo y de la capacidad humana de compartir.

¿Por qué habla el hombre? La causa del lenguaje está en que el ser humano conoce, tiene inteligencia: el lenguaje es *vehículo y expresión del pensamiento*, lo

4. E. SAPIR, *Language*, Harcourt, New York, 1921, 7, citado por J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 263 (paréntesis nuestros).
5. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 264.

manifiesta *porque lo incorpora dentro de sí*. Por expresarlo en terminología aristotélica, podría decirse que *el pensamiento es la forma del lenguaje*, y que *ambos no son separables*. Un hablar sin pensamiento no comunica nada, son ruidos incoherentes. Un pensamiento que no se puede dar a conocer no ha llegado al nivel de la racionalidad. «Cuando afirmo: "pienso que el tren llegará tarde", "el tren llegará tarde" no sólo expresa, sino que contiene lo que pienso»[6]. Esto quiere decir que «entender el significado de una palabra es conocer. El significado comprendido de una palabra es conocimiento»[7]. «Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla»[8], es decir, emplearla al hablar. *Hablar y pensar se dan a la vez*. No se puede hablar sin pensar.

2.2. Características del pensamiento

Las operaciones del conocimiento intelectual, que el lenguaje se encarga de expresar, han sido estudiadas por la filosofía desde su inicio hasta hoy. Simplificando hasta la exageración, puede afirmarse:

a) *El pensar acontece como operación, y permanece y crece como hábito*. El pensar que nace como operación es *el pensar operativo*, y el que permanece forma *los hábitos intelectuales*. Ésta es la división fundamental del conocimiento intelectual.

b) El pensar operativo es episódico: las operaciones pueden realizarse o no, y cuando se realizan, tienen lugar y ya está, se detienen; no se conoce con ellas más que lo ya conocido. Para conocer más, hay que ejercer nuevas operaciones. Las operaciones tienen un carácter intermitente: ahora pienso, ahora duermo.

c) Las operaciones del pensar son tres[9], y se ordenan jerárquicamente de la inferior a la superior: La primera es *la abstracción* o *simple aprehensión*, mediante la cual se obtienen los *conceptos* (como «blanco», «perro»). Esta obtención de los conceptos se realiza mediante una luz intelectual (conocida en la tradición filosófica como *intelecto agente*) que el hombre tiene y que se proyecta sobre las imágenes elaboradas por la imaginación, de las cuales abstrae el concepto. La segunda operación es *el juicio*, que tiene lugar cuando se reúnen y conectan entre sí los conceptos, dando lugar a las *proposiciones* como «el perro es blanco». La tercera operación se llama *razonamiento* o *razón*, y consiste en un encadenamiento de proposiciones, lógicamente conectadas: «el perro es un animal», «todos los ani-

6. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 274.

7. E. Gilson, «Hombre y conocimiento», en id., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1972, 286.

8. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 274.

9. Esta clasificación tradicional ha sido completada por L. Polo en su *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 1984-1995, 4 vols.

males viven y mueren», por tanto, «los perros viven y mueren».

d) *Los hábitos del pensamiento* que adquirimos después de realizar las operaciones que se acaban de señalar son varios. Los más importantes son la *ciencia* y la *sabiduría*, y consisten en *hábitos de determinados saberes teóricos o prácticos*, como saber sumar, saber francés, saber ser prudente...[10].

e) El conocimiento intelectual puede ser *teórico y práctico*. El primero se refiere a la ciencia; el segundo, a la acción práctica. Volveremos en el capítulo 5 sobre ellos.

Ahora bien, ¿cuáles son las características del pensamiento? Hay que tener en cuenta que si pensar es la actividad más alta de la que es capaz el hombre desde ella podríamos deducir muchas cosas acerca de su modo de ser. Si prestamos atención a los rasgos del pensamiento[11], podremos adivinar los rasgos del ser que piensa.

1) *Infinitud*. Pues: a) no está abierto a una «zona» determinada de seres, sino a *todos*: el alcance posible del pensamiento es toda la realidad[12]; b) no hay un pensamiento último después del cual ya no se pueda pensar nada; es decir, el pensamiento es insaturable: por mucho que piense, siempre puede pensar otra cosa. Esto nos lleva a una primera conclusión que puede parecer sorprendente: en la finitud que cada hombre es hay un principio infinito; o bien, el principio de la finitud es infinito. Desde aquí, la entrada a la importancia de la noción de persona queda asegurada.

2*) Alteridad*. El hombre puede captar la realidad no sólo en relación a su estado orgánico, como hace el animal, sino *en sí misma*, como cosa independiente de él, como *algo otro*, en su *alteridad*. Las cosas captadas intelectualmente se captan así, en su alteridad. Puedo captar el agua como líquido refrescante que apaga mi sed. Pero también la puedo captar como H_2O, y eso ya no tiene nada que ver con mis estados orgánicos. El hombre no sólo trata con la realidad (incluido uno mismo) por interés biológico, sino que es capaz de superar esa dimensión. Incluso se dice que somos capaces de *saber por saber*, porque sí, porque nos gusta tal asunto. El ocio se relaciona con la posibilidad de alteridad: el ocio sólo se entiende desde la vida intelectual.

3) *Mundanidad*. En el hombre hay un *horizonte* dentro del cual se pueden captar muchos objetos. El conocimiento intelectual *nos abre un mundo.* Se llama mundo a ese conjunto de seres que tengo a mi alrededor: no percibo objetos aislados, sino un ámbito dentro del cual se encuentran unas cosas junto a otras. El

10. La caracterización precisa de este conjunto de operaciones y hábitos pertenece a la Teoría del Conocimiento. Aquí no nos detenemos en ella.

11. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 281-285.

12. Aristóteles, *Sobre el alma*, 429a 18.

conocer humano no es de entes aislados, sino que contextualiza, capta totalidades de sentido.

4) *Reflexividad*. Condición de mi captación de un mundo es la captación de un *centro receptor* «desde donde» se percibe ese mundo. Un horizonte se divisa desde un «punto de vista» (Ortega y Gasset). Ese centro es el propio cognoscente, que se descubre a sí mismo conociendo y siendo el centro de referencia. El sujeto inteligente, *se conoce a sí mismo como sujeto*, como *yo.* La inteligencia es reflexiva porque permite advertirnos y descubrirnos a nosotros mismos en medio de «nuestro mundo». Saberse en medio del mundo es transcender el mero carácter de mundanidad, pues la percepción del propio yo no está en ese horizonte, sino que le da su posibilidad. En este sentido se puede decir aquello de que *el yo tiene espaldas* (Polo).

5) *Inmaterialidad*. Esta característica del pensamiento puede ser entendida a partir de la vieja distinción entre movimientos transitivos y «perfectos»[13]:

a. Hay procesos en los cuales se da siempre una falta de simultaneidad entre la acción y su término: cuando me dirijo a Serranillos de la Sierra todavía no estoy allí, y cuando he llegado dejo de dirigirme a Serranillos. Al *dirigirse* podemos llamarle proceso o movimiento. Al *llegar*, resultado o *término*. Lo mismo ocurre cuando produzco cualquier cosa: entre el proceso de producción y el producto final no hay identificación, no son simultáneos. Lo mismo ocurre al levantar una casa. En estos procesos se da una *separación temporal* entre los dos momentos (la producción o movimiento y el final de ambos). La imposibilidad de desplazarse instantáneamente (ni siquiera la luz puede hacerlo) o de producir en un instante una casa viene causada por la materia, que es *no simultánea.*

b. Pero, además, hay procesos en los cuales el inicio es simultáneo con el resultado (y por eso la palabra *proceso* sólo les es adscribible de un modo impropio). Se tiene el resultado buscado desde que se comienza la acción: si me pongo a ver la televisión ya la estoy viendo. Si juego al parchís ya estoy jugando. El seguir un programa o el acabar la partida sí que son procesos, pero las acciones de ver o de jugar son instantáneas con el fin que se pretende en ellas (estar viendo, estar jugando). En estos procesos *el fin de la acción es la acción misma*. No se espera un resultado posterior al que sea preciso «llegar». *Ver* es una acción de resultados inmediatos, porque el resultado es la propia acción: «uno ve y al mismo

13. El lugar más clásico donde esa distinción se establece es en ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1048b 18-36. Ver un comentario en R. YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1993, 256-263, 333-342. Esta distinción la volveremos a encontrar al distinguir belleza y utilidad, al hablar de la dimensión temporal del hombre, las dimensiones de la cultura, del ocio, de la supervivencia del alma, etc. También ha sido utilizada para perfeccionar la teoría del conocimiento por L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, cit., vol. 1, 53 y ss.

14. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1048b 23.

tiempo ha visto, piensa y ha pensado»[14].

Esta «instantaneidad» es inmaterial, pues la materia consiste precisamente en la no simultaneidad, en la extensión, en el transcurrir para llegar de un punto a otro. El pensamiento es una acción de este tipo: su fin es la misma acción de pensar y, por eso, ponerse a pensar es *ya* haber pensado. Es obvio que entre un pensamiento y otro transcurre tiempo: el hombre tiene cuerpo, es un ser material sumergido en el tiempo. Pero eso no impide que el pensamiento, considerado en sí mismo, sea inmaterial, pues en el pensar considerado como pensar el tiempo no transcurre, no tiene importancia. De nuevo, desde aquí se apunta a uno de los motivos centrales para la afirmación de la dignidad humana.

6) *Unión con la sensibilidad*. El pensamiento no funciona al margen de la sensibilidad y del conocimiento sensible. Esto es una tesis clásica[15]: no se piensa nada que antes no haya pasado por los sentidos. O bien, no hay conceptos sin aprehensión de la sensibilidad. Una vez obtenidos los conceptos, el pensamiento elabora juicios y razonamientos. Y es sumamente importante añadir que el pensamiento no funciona «aislado», sino que *vuelve* a la sensibilidad para referir los pensamientos, a las cosas mismas y a los objetos singulares. «Este perro es blanco» es un juicio referido a un objeto singular que tengo delante. Este *proceder de* y *volver a* la sensibilidad es una característica central de nuestra inteligencia: «la facultad de pensar piensa las formas *en* las imágenes»[16]. De hecho es imposible separar la actividad de la sensibilidad y la del entendimiento: *anima forma corporis*.

7) *Universalidad*. Pues el pensamiento capta lo común a muchos objetos, capta *universales*, es decir, conceptos generales («perro», «animal», «ser vivo», etc.). Lo propio de la razón es conocer la forma abstracta de las cosas. *Lo racional es lo universal, lo común a muchos*. Por eso podemos tener una vida social, es decir, una vida *en común*: en cuanto que nuestro conocimiento es universal, supera la particularidad de cada quien y es *compartible*: *lo que los hombres pueden compartir es, sobre todo, lo racional, porque racional significa: universal, común a muchos*. *Es la razón lo que nos une*. Un animal no tiene vida en común, en el sentido de que no comparte proyectos, ilusiones, saberes de un modo consciente. En cambio, no parece haber nada más humano que el atender juntos a tareas. Eso es una consecuencia de la capacidad de conocer, de lo compartible que resulta el saber.

2.3. La voluntad

15. Aristóteles, *Sobre el alma*, 431a 15.
16. Ibíd., 431b 2.
17. Tomás de Aquino, *In III Ethic.*, lect. V.

Trataremos ahora de la voluntad de una manera sintética. Cuando hablemos de la libertad y el amor señalaremos los usos que caben de ella. *La voluntad es una función intelectual*. Es *el apetito de la inteligencia* o *apetito racional*[17], por el cual nos inclinamos al bien conocido intelectivamente. Lo que los deseos e impulsos son a la sensibilidad, es la voluntad a la vida intelectual: *querer* es su acto propio.

La voluntad está tan abierta como el pensamiento: puede querer cualquier cosa, no está predeterminada hacia un bien u otro, se encuentra abierta al bien en general: la voluntad es la inclinación racional al bien, siendo el bien aquello que nos conviene. Según esta definición, la voluntad no actúa al margen de la razón, sino simultáneamente con ella: se quiere lo que se conoce, se conoce a fondo aquello que se quiere. Amor y conocimiento se relacionan estrechamente.

La voluntad se plasma en la conducta; dando origen a las acciones voluntarias. La voluntad aparece en la acción, se hace presente al actuar. Una acción voluntaria es una acción conscientemente originada por mí, es decir, una acción mía. Lo voluntario se puede definir también como «aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»[18]. El hecho de tener voluntad implica la *responsabilidad*: al hombre se le pueden pedir cuentas de lo que hace porque lo hace queriendo. El hombre es *responsable* de sus acciones ante los demás, ante la ley, ante la comunidad.

Aclarar el problema de la acción voluntaria exige una distinción acerca del doble *momento de la voluntad*: a) En primer lugar se da el *deseo racional*, que es «la tendencia a un bien conocido como fin». Esto es la voluntad en sentido general: el *querer* esto o lo otro. Este querer o intención basta para hacer que una acción sea voluntaria. El deseo racional se refiere por tanto *a los fines*[19], es decir, a aquello que se quiere conseguir. b) En segundo lugar viene la *elección*, que consiste en *decidir* cómo y con qué medios llevar a cabo la acción que me permita alcanzar el fin querido. La elección requiere *una deliberación previa* que sopesa las distintas posibilidades o caminos para llegar a lo querido. Hablaremos de estos dos actos al tratar de la libertad.

Mas, por ahora, dejemos la voluntad, facultad que nos interesa sobre todo en su ejercicio. Llega el momento de ocuparse de otro nivel de la realidad humana, aquel en el que se da una curiosa mezcla entre intelecto-voluntad y lo propiamente animal del hombre: el campo de los *sentimientos*.

2.4. Emociones y sentimientos

18. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1111a 22-23. Este autor estudia el problema de la acción voluntaria en sus obras éticas: *Ética Eudemia*, II, 7-11, *Ética a Nicómaco*, III, 2-5.

19. Tomás de Aquino, *In III Ethic.*, lect. V.

20. Platón, *República*, 580d.

La afectividad humana es tan importante que los clásicos la tenían por «una parte del alma»[20], distinta de la sensibilidad y de la razón. Es una zona intermedia en la que se unen lo sensible y lo intelectual, y en la cual se comprueba que el hombre es verdaderamente unidad de cuerpo y alma. En la afectividad habitan los sentimientos, los afectos, las emociones y las pasiones. Sin una atenta consideración de nuestra capacidad de tener sentimientos nos quedaríamos en una imagen del hombre incompleta, y por tanto falsa.

1 →	*2* →	*3* →	*4*
Objeto desencadenante y sus circunstancias	emoción o perturbación anímica	alteraciones orgánicas o síntomas físicos	conducta o manifestación

En primer lugar, delimitaremos la cuestión analizando los sentimientos y definiendo sus elementos. La ciencia psicológica actual ha llegado a un cierto consenso en el análisis de los sentimientos[21]. Según ella, pueden descomponerse en cuatro elementos fundamentales:

La flecha que une los cuatro números indica que la relación entre los cuatro elementos *es necesaria*, es decir, forman una secuencia constante, de efecto a causa, que se da en la estructura del desencadenamiento de todo sentimiento. Por ejemplo: si vemos un león suelto por el pasillo de nuestra casa (1), sentiremos miedo (2), se nos acelerará el corazón (3), y saldremos huyendo (4). Si, de pronto, nos cruzamos con una persona hermosa (1), quizás nos venga la curiosidad de conocerla (2), pues al verla nos ponemos como tontos (3) y por eso nos hacemos los encontradizos (4). A veces el objeto desencadenante de la pasión no es localizable. Ocurre así con la angustia, un sentimiento cuyo objeto precisamente no es localizable, sino genérico, y por eso mismo no sabemos cómo evitarlo.

Los cuatro componentes señalados *son necesarios para definir un sentimiento*: es preciso atender al contexto y al origen u objeto desencadenante, al tipo de perturbación anímica que se produce, a las alteraciones orgánicas consiguientes, y a la respuesta de conducta que generan. Solamente después de analizar en cada caso todos estos elementos podremos llegar a identificar, definir y entender correctamente de qué sentimiento se trata. Aquí nos estamos permitiendo usar la palabra *sentimiento* de un modo muy genérico, equivalente a *emoción* (que en

21. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 224 y ss.

22. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 221. Cfr. también E. ROJAS, *El laberinto de la afectividad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, 21-77.

23. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 232.

rigor es una perturbación más momentánea y orgánicamente más intensa que el sentimiento), *afecto* (que da nombre al mundo de la *afectividad*) e incluso *pasión*. Aunque técnicamente las diferencias entre ellos sean claras no importa para el carácter introductorio de nuestro propósito [22].

Los sentimientos podemos definirlos como «*el modo de sentir las tendencias*» [23]. La tristeza, por ejemplo, sería la aversión o rechazo a un mal presente en cuanto sentido. Son la conciencia de la armonía o desarmonía entre la realidad y nuestras tendencias [24]: si algo me produce tristeza es porque realmente lo experimento como obstáculo a lo que son mis fines propios. Entre la realidad percibida y nosotros puede existir acuerdo o conflicto; cuando tomamos conciencia de esto, surgen los sentimientos como la conciencia de la adecuación o inadecuación entre la realidad y nuestras tendencias. Es decir, los sentimientos son *perturbaciones de la subjetividad*. Precisamente porque son una *conciencia sensible de las tendencias*, tienen un valor cognoscitivo: «dicen» algo de la realidad que los provoca. Así, una madre se da cuenta de modo inmediato de las necesidades de su hijo, o de si se encuentra bien. Y también «dicen» algo del sujeto que siente: la manera de estar afectado por los objetos y por el mundo en general.

Conviene tomar conciencia de que en castellano la palabra *sentir* puede aplicarse tanto a una *sensación* («siento las llaves en el bolsillo») como a un *sentimiento* («siento pena»). Es de la máxima importancia para no empobrecer el mundo afectivo, *no confundir la sensación con el sentimiento*. Por ejemplo, una cosa es la *sensación de vivir*, una plenitud biológica, un placer sensible o satisfacción *corporal*, y otra bien distinta es la satisfacción de los sentimientos, que es algo mucho más rico. La sensación sólo nos hace tomar conciencia de nuestro propio cuerpo. El sentimiento, en cambio, nos abre a la apreciación de lo que nos rodea. Además, los sentimientos generan una conducta mientras que la sensación termina en el «sentirla». Es algo que se da en *presente*. El sentimiento, en cambio, se *distiende* en el tiempo al generar una conducta.

¿Cómo calificarlos? Hemos señalado que hay dos grandes tendencias sensibles: *deseo* o apetito concupiscible (la inclinación a poseer un bien), e *impulso* o apetito irascible (la inclinación a vencer o apartar los obstáculos que permiten poseer el bien). Estas dos tendencias causan dos tipos de sentimientos, originados en cada una de ellas.

La inclinación del *deseo* a poseer el bien podemos llamarla *amor*, y la inclinación a rechazar el mal, *odio*. El amor puede serlo del *bien futuro*, y se llama *deseo* sin más, o del *bien presente*, y se llama *placer*. El odio puede ser la aversión a un *mal futuro*, provoca la inclinación a *huir*; o aversión a un *mal presente*, y se llama *dolor* o *tristeza*.

24. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 233.

La inclinación o impulso de apartar o vencer los obstáculos que se interponen en el camino hacia el bien puede ser positiva o negativa. Cuando este apetito se mueve hacia un bien difícil o arduo, pero alcanzable, se llama *esperanza*; pero cuando se inclina hacia un bien que se torna inalcanzable se llama *desesperación*. Cuando se enfrenta con un mal que resulta inevitable se llama *temor*; pero cuan-

		Inclinación	Si no lo tenemos	Si lo tenemos
Presente	Bien	Amor: principio	Deseo	Gozo: *fin*
(concupiscible)	Mal	Odio	Huida	Dolor, tristeza, angustia, aburrimiento
Futuro, Arduo	Bien	Esperanza: posible	Valentía, audacia, acción	Gozo: fin
(Irascible)	Mal	Deseperación: imposible	Temor, paralización	Ira, venganza

do el mal se piensa que es evitable podríamos hablar de *audacia o temeridad*. Finalmente, si este apetito se enfrenta a un mal presente y lo rechaza (en vez de detenerse en la tristeza o el dolor), se llama *ira*.

Los sentimientos y pasiones son un mundo muy complejo, en el que intervienen, como en todo, el psiquismo humano, la razón y la voluntad, junto a las tendencias. Por eso, esta clasificación es simplemente *orientativa*. Desde ellos se puede caracterizar un mapa de la acción humana. Intentando resumirlos en una tabla podrían quedar del modo siguiente:

Los sentimientos parten siempre del *amor*. Lo que amo, lo deseo; lo que impide mi amor, lo odio. La positividad está por delante de los sentimientos negativos. Más aún: si éstos aparecen es porque tenemos cierta experiencia de *lo que debería ser*, es decir, porque estamos abiertos al amor. Del mismo modo, hemos resaltado la palabra *fin* porque es el modo en que se cumple la actividad sentimental: logrado el fin se tiene el gozo y basta. Si el fin faltara nos queda el dolor, quizás salte la ira y busquemos venganza, pero sin un fin por el que hacerlo al final ese ataque se verá reducido a un mero movimiento trágico [25]. El motivo es claro: lo que desea todo hombre es la felicidad, que en el ámbito de los sentimientos se llama gozo. El gozo, la felicidad, es el fin de la acción, es el fin de la existencia humana ya a partir del ámbito de lo sensible.

2.5. Reflexiones sobre los sentimientos

El puesto de la afectividad y los sentimientos en la vida humana es central. Son ellos los que conforman la situación anímica íntima, los que impulsan o retra-

25. Así ocurre, en buena medida, en las exposiciones de la tragedia griega.

en de la acción, los que en definitiva juntan o separan a los hombres. Además, la posesión de los bienes más preciados y la presencia de los males más temidos significan *eo ipso* que nos embargan aquellos sentimientos que dan o quitan la felicidad. La vivencia subjetiva de la felicidad está estrechamente relacionada con el modo de sentir nuestras tendencias: estar a gusto o a disgusto, sentirse existencialmente vacío o lleno, etc.

1) Por lo dicho hasta ahora debemos otorgar *una valoración muy positiva de los sentimientos: refuerzan las tendencias*. Esta valoración positiva en modo alguno es irrelevante, pues hay una escuela racionalista de ética, representada por Kant y Hegel, que concede a los sentimientos individuales un *valor negativo*, como si fuesen algo propio de seres débiles[26]. Esta actitud procede de un cierto dualismo, que ve en lo sensible un rebajamiento de lo humano y olvida que *anima forma corporis*. Desear que el hombre no viva sus sentimientos es intentar que el hombre no sea humano, que no viva también desde un punto de vista corpóreo. Esto crea disfunciones.

Los sentimientos son importantes ya que intensifican las tendencias. Sin embargo, hoy se corre el peligro de que su valoración positiva sea excesiva, lo que conduciría a otorgarles la dirección de la conducta, tomándolos como criterio para la acción y buscándolos como fines en sí mismos. Esta actitud es lo que se llama *sentimentalismo*, y es hoy moneda corriente, sobre todo en lo referente al amor.

2) ¿Por qué el sentimentalismo no es una postura adecuada, prudente? Porque *el dominio sobre los sentimientos no está asegurado*: es una parte del alma que no siempre es dócil a la voluntad y a la razón, porque no pertenece plenamente a este ámbito. Esto es una característica principal de la afectividad. Es como un gato doméstico, al que hay que amaestrar, pero que también puede volverse contra nosotros (Platón). Aristóteles habla de «dominio político» de la razón sobre los sentimientos: son como ciudadanos libres que pueden ser enseñados a dirigir sus acciones hacia el fin de la ciudad, pero que necesitan aprender y, de vez en cuando, reaccionan a su aire. Mandar un sentimiento no es lo mismo que decir al brazo que se levante.

Así, los sentimientos pueden ir a favor o en contra de lo que uno quiere; no los podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlos. Esta posible *desarmonía* puede producir patologías psíquicas, morales o del comportamiento. Por ejemplo: el miedo a equivocarse genera inhibición, uno acaba por no actuar; el miedo a engordar puede generar anorexia, y mezclarse con problemas de autoestima. *La aparición o desaparición de los sentimientos no es totalmente voluntaria*: enamorarse es algo que, sin previsión, *me pasa*. Yo no puedo

26. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1993, 229-241.

27. Toda su filosofía práctica, especialmente en la *República* y las *Leyes*, es una reflexión sobre el mejor modo de educar al hombre, de manera que se consiga en él la armonía de las distintas partes de su

darme la orden de enamorarme. A la vez, debo administrar mi afectividad (si ya he dado mi amor a alguien, tengo que saber renunciar a algunos afectos hacia otras personas o, de lo contrario, serán los sentimientos quienes guíen mi vida, y no yo a ellos). Lo mismo ocurre con un desengaño amoroso: uno quisiera olvidar, pero no puede, y sufre. El dolor moral no es voluntario, hay que saber vivirlo sin dejarse dominar por él.

Una de las grandes enseñanzas de Platón fue la de mostrar cómo se consigue que los sentimientos colaboren con las tendencias y la voluntad[27]: los sentimientos son los grandes compañeros del hombre, aunque no tienen «la mayoría de edad»; pues cuando se les deja actuar solos pueden crecer desmesuradamente y causar anomalías y patologías. La virtud que los domina se llama *sofrosyne*, moderación, sosiego, *autodominio*, templanza. *Los sentimientos son irracionales en su origen, pero armonizables con la razón*. No pueden ser conceptualizados más que en parte, pero de hecho acompañan a los pensamientos y a los deseos racionales. Este carácter irracional de los sentimientos es el causante de que en la vida humana no todo sea exacto y coherente: hay un ancho margen para la fantasía y el misterio, para lo imprevisto y la irracionalidad. Quien quiere tenerlo todo siempre bien atado, pierde esa espontaneidad llena de frescura de quienes se atreven a amar. El *envaramiento*, típico, por ejemplo, de la cultura victoriana, suele acabar resultando patético.

3) Por otro lado, los sentimientos producen valoraciones inmediatas, sobre todo de las personas. Evocan determinados bienes, males, recuerdos, etc. Esta valoración espontánea que el sentimiento provoca predispone la conducta en un sentido u otro. En conexión con esto, los sentimientos refuerzan las convicciones y les dan fuerza: cuando las cosas se sienten, son más nuestras. Quien quiere algo es mejor que lo quiera *apasionadamente* (si el objeto querido merece la pena: apasionarse por un coche o una marca de ropa señala actitudes superficiales). La diferencia entre un buen profesor y un mal profesor es si «está convencido» de lo que explica, es decir, si *lo siente* como suyo, o solamente «recita» la lección. El amante se cuida mucho de mostrar su amor, pues en ello le va lo mejor de su vida. Meter pasión a las cosas es llenarlas de sentido, al menos desde un punto de vista biográfico. Quien disfruta con lo que hace, quien lo hace ver, se convierte en alguien atractivo. La razón es que consigue que su vida tenga una unidad muy plena: lo que quiere mi corazón lo quiere mi cuerpo, mi cabeza, todo mi yo. La indiferencia provoca la muerte de lo vivo.

4) De este modo la variedad de sentimientos produce la variedad de caracteres: una parte importante de la personalidad de cada uno depende de los sentimientos que desarrolla. La intensidad y forma de manifestarse de los sentimien-

alma. Y una buena parte de esta educación radica en saber encauzar y dominar los sentimientos: *República*, 587a.

tos hacen que predominen en la conducta unas actitudes u otras:

a) el *apasionado* pone pasión e intensidad en lo que hace, aunque a veces lo obrado no merezca tanta atención;

b) el *sentimental* se deja llevar por los sentimientos, no los domina y por eso es cambiante;

c) el *cerebral* y frío es el inasequible al «lenguaje del corazón», y puede aparecer como deshumanizado;

d) el «*sereno*» es aquel cuyos sentimientos tardan en despertarse y que, por ser más reflexivos, tienden a ser más coherentes y menos volubles;

e) el *apático* es «el pasota», el que carece de pasiones: siente poco, porque conoce poco, no tiene tendencias ni metas, no ama nada y por eso nada le mueve. Es amorfo o indiferente.

5) Por todo lo visto queda clara una conclusión: lo decisivo es que haya una proporción entre los sentimientos y la realidad, entre el desencadenante del sentimiento, éste mismo, y su manifestación. Es necesario evitar las disonancias por exceso (el sentimental) o por defecto (el cerebral). Esto exige no engañarse en el conocimiento de la realidad. Ese engaño es el origen de las frustraciones: no saber aceptar los propios límites, quedarse en el nivel epidérmico al conocer a una persona y no saber *quién* es verdaderamente, decepcionarse por esperar demasiado de alguien de quien no cabía esperar tanto, etc. Si no se propicia esa proporción, el encuentro con la realidad será traumático, pues, aunque nosotros la percibamos de una manera, las cosas siguen siendo lo que son y acaban mostrándose con todo su realismo.

Los errores de autoestima originan sentimientos falsos, de sobreestimación, prepotencia o frustración. Lograr una estimación correcta de la realidad y de uno mismo evita que los sentimientos hagan salidas en falso. Por ejemplo, poner mucha ilusión en una cosa o persona imposible para nosotros, origina frustración, y ésta lleva a renunciar a intentar nada más, porque el sentimiento se ha desfondado. No vale detenerse, el hombre es capaz de ir más allá de sus obstáculos. Una estimación correcta de la realidad de las cosas y de las capacidades del propio ser sabe relativizar, ironizar, mostrarse sereno ante los propios fracasos, pues «la vida sigue»: mientras vivimos en el tiempo *siempre hay un todavía*. La luz de la fe católica aporta en este sentido la posibilidad del *perdón*, es decir, del borrón y cuenta nueva respecto de las acciones del pasado.

Los errores de apreciación del objeto de los sentimientos originan disgustos y peleas: cuando uno descubre que se ha estado autoengañando, o que una persona no es tan digna de confianza como parecía, viene la ira, la venganza, el despecho, la depresión, etc. Otras veces podemos amar apasionadamente realidades que quizá no lo merecen tanto: a menudo, los dueños de animales domésticos exageran su afecto hacia los animales. Tratar de tener amistad con un perro o con un

caballo —decían los clásicos— es una desproporción.

Proponemos estas reglas:

a) no todas las realidades merecen el elevado sentimiento que tenemos respecto de ellas, sea éste de temor, amor, aprecio, etc.;

b) muchas realidades merecen mejores sentimientos de los que tenemos hacia ellas: cuidado con subordinar los juicios a las primeras impresiones;

c) en consecuencia, las valoraciones sentimentales hay que corregirlas y rectificarlas: dejarse dominar por ellas es, sencillamente, subordinar la propia voluntad a algo que nos pasa. Es decir, no ser el guía de la propia vida.

6) ¿Cómo se miden o valoran los sentimientos? Por la emoción o perturbación psíquica que causan y por la conducta o manifestación externa que provocan. La emoción es volcánica, intensa, pero se suele pasar con rapidez, porque es superficial. Ocurre así casi siempre: una novela puede causar inicialmente intriga, pero no es raro que acabe siendo algo rutinario y perdamos el interés en su lectura. Con las personas puede pasar lo mismo: el primer día todo el mundo es más o menos simpático; el tiempo de la convivencia permite saber si el sentimiento inicial se corresponde con la realidad.

Los sentimientos profundos no desaparecen tan fácilmente, aunque tampoco son detectables con facilidad mediante estados emocionales. Se puede sentir algo muy profundamente y durante mucho sin *emocionarse* por ello: el amor a los padres, la fidelidad en lo cotidiano, un odio que viene de lejos (por ejemplo, causado por un enfrentamiento étnico), etc.

La conducta es un modo, muchas veces involuntario, poco consciente o inadvertido, en el que se manifiestan los sentimientos de un modo más real que en los estados emocionales interiores. Lo que una persona siente por otra no es cuestión de sensaciones, sino que *se ve en la conducta*, en la actitud hacia ella: si un marido evita hablar con su mujer, si no le mira a los ojos, no puede decir que no pasa nada entre ellos. Cuando alguien afirma que nos aprecia y luego actúa con indiferencia, nos engaña: los hombres estamos hechos para los actos concretos. El amor (el odio) se muestra en lo encarnado, no en las ideas.

7) No todos los sentimientos tienen el mismo valor: son jerárquicos. El aprendizaje de su dominio incluye saber ordenarlos y ser objetivos respecto de ellos: hay miedos tontos, temores infundados, apasionamientos irreflexivos y fugaces; es decir, hay sentimientos cuya importancia objetiva es muy pequeña. Alejarse un poco de ellos, ironizarlos, es importante.

8) La conducta no mediada por la reflexión y la voluntad, es decir, *el sentimentalismo*, produce insatisfacción. Adoptar como criterio para una determinada conducta la presencia o ausencia de sentimientos que la justifican genera una vida dependiente de los estados de ánimo, una cierta actitud esclavizada. Los ánimos

son cíclicos y terriblemente cambiantes: las euforias y los desánimos se van sucediendo, sobre todo en los caracteres más sentimentales, desdibujando el dominio de la voluntad. La conducta deja de responder a un criterio racional y depende de cómo nos sintamos. Esto es lo que llamamos «*las ganas*» (de estudiar, de trabajar, de discutir, de dar explicaciones, etc.).

Las ganas como criterio de conducta no conducen a la excelencia, sino que nos subordinan a lo fácil, a lo que a la larga (y también pronto) decepciona. Una sociedad sentimental es una sociedad que queda a manos de la casualidad. En ella la gente quiere dejar de ser responsable, mientras navega en la turbia «tentación de la inocencia» [28], que consiste en responder que no se quería hacer mal cuando por seguir *lo que se siente* se hace una injusticia a la realidad del mundo. El infantilismo (el miedo a crecer, a tener responsabilidades) es la gran enfermedad de nuestro tiempo.

El estado de ánimo es importante, pero no lo más importante. Exagerar la importancia del estado de ánimo conduce a poner como instancia hegemónica de la vida humana el *cómo me encuentro* [29], y esto indica ceder el dominio de uno mismo a un sentimiento u otro (así, en Heidegger, la *angustia*). En el terreno práctico tal actitud produce inseguridad, dependencia del juicio de los demás sobre nosotros, desarmonías psíquicas...

9) Por último, ¿cómo se manifiestan los sentimientos? Primero hay que aprender a manifestarlos. Aunque muchas personas aprenden espontáneamente, no todas saben hacerlo [30]. Se manifiestan sobre todo con la conducta, aunque también diciendo lo que uno siente. La manifestación debe ser armónica con el conjunto de la conducta: fines elegidos, convicciones, etc. Es decir, la manifestación de los sentimientos ha de guardar proporción con las restantes dimensiones humanas.

En la manifestación se descubre la importancia de los gestos. Éstos son el lenguaje de los sentimientos: hay gestos del rostro (reír, llorar, sonreír, fruncir el ceño); del cuerpo (ponerse en pie, inclinar la cabeza, postrarse, cerrar el puño); etc. Normalmente, una persona rica en gestos es rica en sentimientos, salvo que actúe. Una cultura rica en gestos tiene riqueza de sentimientos. Por ejemplo, en el Mediterráneo —Italia, sur de España— la comunicación es marcadamente gestual (palmadas, movimientos de manos, abrazos), y eso alimenta su fama de ser pueblos sentimentales. El tópico del mayordomo inglés, en cambio, es hierático, inalcanzable, imperturbable.

El arte es quizá el modo más sublime de expresar los sentimientos, y entre

28. Cfr. P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996, cap. 1.
29. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., &29, 151.
30. La literatura y el cine presentan frecuentemente este tipo de caracteres. Como el mayordomo de *Los restos del día*, de K. Ishiguro, o el mayor de los Flyte en *Retorno a Brideshead* de E. Waugh.

todas las artes, *la música es el vehículo privilegiado.* La música tiene un enorme poder de evocar y despertar los sentimientos sin nombrarlos, de un modo acaso confuso, pero que mueve el interior. La música potencia, acompaña y expresa los sentimientos. La alegría se canta, la pena también. El aburrimiento es rítmico, la creatividad sinfónica. Cuando la música se interioriza personalmente, *se transforma en canción. Cantar* es, probablemente, una de las formas más bellas de exteriorizar lo que sentimos.

Algo similar, en nuestra época, ocurre con la gran conjunción de las artes: el cine. En él se aúnan las narraciones (guión), lo plástico de la pintura (fotografía), y la música como revestimiento de los sentimientos (lo que en el cine se llama *banda sonora*). En él la tarea de los actores nos produce esa *catársis*, esa identificación que provoca en el espectador la inquietud, la maravilla, la risa o el llanto. La cultura cinematográfica va dirigida fundamentalmente a los sentimientos. *Dreams worlds*, mundos de sueños, proyección de esperanzas. A menudo confundimos la vida con los sueños, los sentimientos con lo serio, y las cosas acaban siendo «tan reales que parecen una película».

Una parte no pequeña de nuestra conducta y de lo que sucede en nuestro interior está provocada por los sentimientos. Nunca terminan de ser conocidos, porque se reflexiona poco en esa peculiar presencia suya. Y es que su ausencia convierte la vida es un desierto monótono.

2.6. Dinámica afectiva y armonía psíquica

Ha llegado el momento de revisar lo que llevamos dicho a lo largo de estos dos primeros capítulos. El modo natural de hacerlo es relacionar entre sí todas las facultades hasta ahora mencionadas. La dinámica vital humana, su desarrollo, plenitud y autorrealización, dependen de la armonía existente entre todas las dimensiones del psiquismo (inteligencia, voluntad, sentimientos, etc.). Utilizamos aquí el término armonía en dos sentidos: como plenitud de desarrollo, y como equilibrio y proporción interior de las partes dentro de la unidad del todo[31].

Las dimensiones apetitivas y la voluntad, ayudadas por el sentimiento, se dirigen hacia los fines biológicos y extra-biológicos. El problema para su desarrollo proporcionado radica en conseguir una coordinación entre ellas que esté dirigida por la razón: deben tender en la misma dirección, de modo que no haya conflictos entre ellas. *La vida lograda*, es decir, la plenitud de desarrollo de todas

31. Los griegos concebían la belleza como armonía (7.5), en el sentido aquí indicado: cfr. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1971, 163. Es un concepto válido para aplicarlo al dinamismo humano, en cuanto es preciso alcanzar su unidad funcional y su coordinación. La antropología de K. Wojtyla, por ejemplo, utiliza para este propósito el concepto equivalente de *integración*: cfr. *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982, 334-346.

las dimensiones humanas, exige la armonía del alma. Se trata de *un equilibrio dinámico,* que potencia cada facultad al tiempo que la acompasa y une a las demás. Una vida centrada en lo racional y que olvida el sentimiento está falta de equilibrio. Una vida voluntarista, pero desconocedora de los porqués, también. Cerrarse en la dimensión sentimental conlleva la pérdida del mando sobre la propia existencia: equilibrio, armonía, claridad. Ésos son los rasgos definitorios de la belleza clásica, de la vida bella.

La mejor manera de lograr esta armonía es *encargar a la razón el mando sobre el resto de las dimensiones humanas,* puesto que *la inteligencia es nuestra facultad superior y distintiva,* la que se hace conscientemente con el fin, la que recubre, por tanto, todo el camino de la vida de sentido: «el hombre inteligente habla con autoridad cuando dirige su propia vida» [32]. Si no es ella la que dirige la acción, las tendencias y los sentimientos crecen en exceso, hasta producir un desequilibrio. La medida de las tendencias la proporciona la razón, pues en el hombre ellas no se miden espontáneamente a sí mismas [33].

Hay dos maneras de considerar la *armonía del alma*: desde fuera y desde dentro. *La consideración exterior* nos dice que el único modo de conseguir esa armonía y equilibrio de instancias es gracias a un *objetivo,* un *blanco* (*skopós*), que unifique las tendencias. Hablamos entonces de *un fin o unos objetivos predominantes* que *dan sentido* a todas las demás acciones. Alcanzarlos es conseguir la *autorrealización,* la *vida lograda, la felicidad*.

La consideración de la armonía psíquica *desde dentro* precisa, en primer lugar, que la persona esté *reconciliada con su propio inconsciente*. Existe un cierto prejuicio, quizá debido en parte a la enseñanza de Freud, que dibuja una imagen del inconsciente como una instancia oculta, anárquica, que determina la conducta del individuo a sus espaldas. El inconsciente es ciertamente importante, pero no es el dueño del hombre. Más bien es el conjunto de elementos biológicos, genéticos, psicológicos, culturales, etc. que el hombre lleva consigo cuando desarrolla su vida consciente. A este conjunto se le puede llamar *síntesis pasiva*. Y, por supuesto, cabe una armonía entre el inconsciente y la vida consciente. Esto es algo que casi todas las personas «normales» consiguen por medio de un proceso educativo adecuado.

No obstante, el índice de enfermedades psíquicas que existe en nuestra sociedad demuestra que el mencionado proceso educativo muchas veces se quiebra, y *no se alcanza la armonía del alma*, perdiéndose la salud. La armonía y la salud psíquicas dependen del adecuado *control de las tendencias y de los sentimientos,*

32. Platón, *República,* 583a.

33. Ésta es la idea central de la visión clásica del hombre, y por tanto de su ética: «cuando el alma entera acepta la guía de la parte que ama la sabiduría (la razón) y no está llena de disensión interna, el resultado es que las demás partes, en todos los sentidos, realizan su obra propia, y así se hace justa, pues disfruta de sus placeres propios y mejores», Platón, *República,* 587a.

y de la adecuada integración del inconsciente en la vida consciente. La pregunta acerca de cómo conseguir ese control abre unas perspectivas muy amplias. A grandes rasgos, se puede responder de tres maneras:

a) En primer lugar cabe una *respuesta técnica*. Los problemas afectivos y tendenciales, y el estado psíquico en general, se pueden controlar y mejorar técnicamente, mediante la medicina, la psiquiatría, técnicas de relajación mental, etc. La medicina busca la *salud*. Cuando se da mucha importancia a la técnica médica, se tiende a pensar que cualquier problema humano se puede solucionar con ella. A veces se piensa que el cuerpo (y el psiquismo) es una máquina que de vez en cuando necesita una reparación. Muchas de las enfermedades psíquicas tienen una base orgánica mayor de la que se pensaba hace pocos años. La psiquiatría hoy depende de la bioquímica en una medida cada vez más creciente. La industria farmacéutica ha crecido enormemente en el campo de los antidepresivos, ansiolíticos, etc. Es ésta precisamente una de las razones del creciente abandono de las teorías psicoanalíticas de Freud[34]: su técnica de psiquiatría clínica cuenta poco con la farmacología, y sus resultados son muy lentos.

Sin embargo, el enorme poder de la medicina actual debe recurrir a procedimientos que están más allá de la pura técnica y que se dirigen a la persona[35]. Y es que la imagen de la máquina no hace justicia a esa compleja unidad que es el hombre. Hay problemas íntimos, o psicológicos, por los cuales la medicina no puede hacer demasiado: no todos los males *se curan con pastillas*, porque requieren la intervención de la voluntad, de la libertad; la disposición de las fuerzas propias del sujeto no son manipulables con factores meramente externos. Para curar ahí hace falta la *psicoterapia*, el cuidado o curación del alma, y otros métodos (medicina psicosomática, amistad, introspección psicológica, etc.), cuya única receta fundamental es el *diálogo*. Los dolores del espíritu se curan con ayuda de fármacos, de sueño, de baños..., pero también con los amigos, en el disfrute del amor, en la contemplación de la verdad (deslumbrándose ante la belleza de las cosas que lleva a agradecer por ellas), en el trato con Dios[36]. Hay que enseñar al paciente a que se conozca y sea señor de su propio reino interior. La solución puramente técnica no es suficiente para lograr la armonía del alma.

b) Una segunda solución consiste en afirmar que el control afectivo y tendencial es puramente *racional y voluntario*. Es decir, que *basta el imperio de la razón abstracta y de la voluntad dominadora* para tener «a raya» a los sentimientos y las tendencias. Los ilustrados (siglos XVII-XIX) creyeron que todos los pro-

34. A. Polaino-Lorente, *Sexo y cultura*, Rialp, Madrid, 1992, 223-235.

35. J. Rof Carballo cultivó este enfoque durante muchos años y a él le debo estas ideas: «el enfermar humano está preparado, desde la infancia, además de por el caudal hereditario o la programación genética, *por su biografía personal*», «La paradoja epistémica y el futuro de la Medicina», *Atlántida*, 14, 1993, 132.

36. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 37, a. 5.

blemas del hombre se arreglarían mediante una ciencia racionalista y abstracta, que permitiría *deducir*, como quien resuelve un problema de geometría, cuál era la solución para los problemas morales, psicológicos o sociales. La ética se planteaba *demostrada al modo de la geometría*, y el uso de la libertad venía a menudo sustituido por la necesidad marcada por una razón calculadora, que vive bajo el riesgo de acabar siendo pedante. Es una visión que tiende a minusvalorar la afectividad, la sensibilidad y el inconsciente, es decir, todo lo corporal.

En el terreno de la moral, este planteamiento deriva con facilidad hacia *el dualismo rigorista*: la armonía del alma se pretende conseguir únicamente a base de *cumplir el deber*, de hacer lo que hay que hacer. El nivel sensible —dicen— el individuo singular, debe someterse a *las reglas abstractas de la razón*, que se concretan en un deber moral seco, inflexible, ajeno a los sentimientos, que se justifica porque sí. Nietzsche rechazó por completo esta moral del deber rigorista, pero siguió insistiendo en que quien no fuera capaz de autocontrol era un esclavo, despreciable, pues estaba condenado a obedecer[37]. Sustituyó la razón por la *voluntad de poder*. En esto Nietzsche seguía siendo ilustrado: pensaba que el hombre *superior* era capaz de dominar por completo sus tendencias y lograr la armonía del alma de modo voluntarista, *sólo con querer*, aunque no hubiera razones que hicieran de este dominio algo necesario. El planteamiento voluntarista con frecuencia se volvió *ideológico*: diseñar la sociedad y el hombre perfecto de modo abstracto, y después obligar rígidamente a la realidad concreta a parecerse al modelo teórico es pura ideología.

Sin embargo, esto contradice la experiencia: hacer las cosas sólo por sentido del deber, o porque así está planificado, no mueve más que a los inflexibles, a los voluntaristas, a los necios y a los fanáticos. Por el contrario, pensamos que hay que humanizar el mundo: el comportamiento moral, el ideal de la razón, los movimientos de la voluntad son perfectos para el hombre, pero sólo si están *encarnados*. No somos espíritus puros, ángeles. Al contrario: nos gusta la gente, el calor y la música. Es agradable ver una sonrisa y no sólo vivir entre un «amor puro» que ni se ve, ni se siente, ni puede existir entre los hombres. La verdad hay que saber mostrarla, con luz, con alegría. Se hace preciso convencer, motivar y hacer feliz a la gente para que ésta actúe como debe, pero también como le conviene[38]. La búsqueda de la armonía del alma debe tener en cuenta la libertad y la debilidad humanas. Es decir, debe tener en cuenta la realidad del hombre.

c) El humanismo clásico y el cristianismo han pensado desde hace muchos siglos que la educación de la voluntad, del sentimiento y de los apetitos es el modo

37. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra, De las tablas viejas y nuevas*, Alianza, Madrid, 1992, 277.

38. A. MILLÁN-PUELLES, en *La libre afirmación de nuestro ser*, cit, 229-241 y 261-264, muestra los límites de la ética del deber y el modo en que la ética de los deberes se completa con la ética de los bienes y con la ética de las virtudes.

de conseguir la armonía psíquica y que esa educación se realiza mediante la adquisición de hábitos.

Sostiene que la armonía no está asegurada, es decir, la hegemonía de razón y voluntad puede no darse, y de hecho no se da del todo. El cristianismo añade a esto la siguiente tesis: la desarmonía interior en el hombre es un hecho. Este «desarreglo» tiene que ver con el origen del hombre y se llama *pecado original*. La existencia de ese «desarreglo» explica que el hombre, si se descuida, tienda al vicio, que siempre es un exceso o un defecto [39]. Esa armonía hay que conseguirla dirigiendo las diversas facultades hacia un objetivo común, que la razón es la encargada de señalar.

La razón nos dirige la mirada al fin. Es decir, en lo práctico lo determinante es el fin, «el fin es el principio de la acción», y a éste se llega por la razón; a base de acostumbrar a las tendencias, se logra esa armonía, aunque ésta se puede perder por el mismo procedimiento. Este planteamiento da una gran importancia a la costumbre, la virtud y el hábito. La armonía, en gran medida, está en manos de cada sujeto, de las cosas que haga, que adquiera; por tanto, para conseguir una vida lograda, lo fundamental es la educación de los sentimientos, las tendencias y de la persona en su conjunto. Y la educación es la tarea de poner objetivos comunes a todas las instancias humanas, acostumbrándolas a practicar aquello que conduce a esos fines.

¿Cuál es el camino hacia esta armonía? La *ética*, que consiste en alcanzar un punto medio de equilibrio respecto de los sentimientos: tener los sentimientos adecuados, respecto de los objetos adecuados, con la intensidad y el modo adecuados, evitando el defecto y el exceso [40]. Y ese tener depende de las habilidades (virtudes, hábitos) que haya adquirido cada persona. Así, la *cobardía* es el miedo excesivo, exagerado, que lleva a no actuar; *la temeridad* es no temer nada, ni siquiera lo que se debe, la inconsciencia; *la valentía* es el punto medio: temer lo que se debe, cuando se debe, con la intensidad que se debe.

O bien, el *carácter colérico* es el de aquel que se enfada por todo; *la indolencia* es el carácter de aquel que todo le da igual, y no se enfada ni siquiera cuando debería; *la justa indignación* es enfadarse sólo cuando y como la ocasión lo merece. La *desvergüenza* es característica de quien es un sinvergüenza; *la timidez* es propia de quien se avergüenza de todo, incluso cuando no hay motivo (hablar en público, etc.); *el pudor* es avergonzarse del modo debido por aquello que es realmente vergonzoso.

39. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 400.

40. La doctrina de la virtud ética como término medio entre el exceso y el defecto la desarrolló Aristóteles en *Ética Eudemia*, 1120b 21 y ss. y 1227a 6 y ss.; y en el segundo libro de la *Ética a Nicómaco*. De él se toman los ejemplos que siguen.

41. Platón, *Leyes*, 653a-b.

La ética, según esta perspectiva, puede entenderse como *la educación de los sentimientos*[41]. Cuando se consigue *el término medio*, los sentimientos entran en armonía con las tendencias, y las refuerzan haciendo que la conducta humana se vuelva hermosa, bella. Por eso admiramos los caracteres maduros, equilibrados, dueños de sí, ricos en sentimientos. No es demasiado frecuente presentar la ética como el modo de armonizar las tendencias humanas, para optimizarlas. El modelo racionalista y dualista la ha entendido como un conjunto de normas abstractas, generales y aburridas. La visión que aquí se propone es: el aprendizaje ético consiste en optimizar los sentimientos y las tendencias; es decir, ayudarles a que alcancen su máximo fortalecimiento e intensidad, y de ellos resulte la máxima armonía psíquica, la máxima riqueza y firmeza interiores.

Ésta es una visión de la ética que da una gran importancia a la belleza de la conducta humana[42]. Lo bello es lo equilibrado, lo armónico, aquello que está completo, sin que le falte nada, y cuyas partes están ordenadas en el conjunto. Por tanto, aquí estamos en la puerta de entrada de la ética como camino hacia la plenitud humana. Por eso, podemos insistir en que tener equilibrio interior y armonía psíquica es el único modo de ser feliz. El método más eficaz para alcanzar la armonía psíquica es la educación de los sentimientos, y eso coincide con la ética. Por tanto, el único modo de ser feliz es vivir éticamente. La ética no son prohibiciones, sino la afirmación de la posibilidad del hombre de ser hombre.

Este camino hacia la plenitud humana en que consiste la ética necesita unas normas orientadoras, cuyo cumplimiento permite alcanzar los bienes y valores en los que radica esa plenitud. Así pues, la ética consiste en: adquirir unos hábitos llamados virtudes, mediante el respeto a unas normas que capacitan para poseer los bienes que hacen feliz al hombre. Lo que sucede es que la plenitud humana implica ya libertad, y al nombrarla tocamos el núcleo de la condición humana, aquella profundidad, siempre insondable, que culmina lo dicho hasta ahora y que justifica lo que seguirá: el carácter personal del hombre, que constituye a cada ser humano en algo único e irrepetible. Es éste el tema que debemos abordar en el capítulo siguiente.

42. PLATÓN, en *República*, 444e, define la virtud como «salud, belleza y buena constitución del alma», nacida de su armonía interior.

3. La persona[1]

Nuestra cultura ha ido descubriendo paulatinamente la importancia de la persona humana. Por ejemplo, en el campo jurídico: el derecho apoya en este concepto la legislación positiva acerca de *los derechos fundamentales, los derechos humanos*, etc. Y es que *la fuente última de la dignidad del hombre* es su *condición de persona.*

Del mismo modo, esta noción es básica en otras ciencias humanas, especialmente en la filosofía reciente, en la ética profesional, etc. ¿Por qué? Porque es un concepto que apunta a lo que constituye el núcleo más específico de cada ser humano. Nuestro propósito aquí es abordar la cuestión haciendo una descripción antropológica de ese núcleo, que sirva en primer lugar para entender por qué el hombre es inviolable y, en consecuencia, por qué los atentados contra el hombre —aunque posibles en la práctica— son siempre un desorden. Además, al trazar el perfil de la persona saldrán a la luz los aspectos más profundos de su ser. Se trata, por tanto, de una descripción, que apunta sólo a destacar sus rasgos fundamentales[2] en orden a comprender lo más relevante e inédito que hay en cada ser humano.

Una vez descritos esos rasgos, podremos abordar algunas definiciones del hombre y de su naturaleza basadas en su condición personal. El ser persona arroja nueva luz sobre lo dicho en los dos primeros capítulos. Se trata de obtener así una visión global del hombre a partir de su ser personal. Desde ella se puede acceder fácilmente a los muchos y muy diferentes ámbitos de la vida humana, al conjunto de los cuales se dirige la antropología: la noción de persona constituye el punto nuclear de todo cuanto vamos a tratar.

1. Agradezco a Mónica Codina su colaboración en la revisión de este capítulo (J. Aranguren).

2. Se puede ver *un resumen* de la historia del concepto de *persona*, y su origen jurídico en el derecho romano, en J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, cit., 403-408.

3.1. Notas que definen la persona

Como las notas características de la persona no se pueden separar, primero las describiremos muy brevemente en su conjunto. Después, nos detendremos en cada una de ellas[3].

Dijimos que la *inmanencia* era una de las características más importantes de los seres vivos. Inmanente es lo que se guarda y queda en el interior. Pusimos ejemplos de operaciones inmanentes, tales como conocer, vivir, dormir, leer, en las cuales lo que el sujeto hace queda en él. Las piedras no tienen un dentro, los vivientes sí. Hay diversos grados de vida, cuya jerarquía viene establecida por el distinto grado de inmanencia. Los animales realizan operaciones más inmanentes que las plantas, y el hombre realiza operaciones más inmanentes que los animales.

El conocimiento intelectual y el querer, por ser inmateriales, no son medibles orgánicamente: son «interiores». Sólo los conoce quien los posee, y sólo se comunican mediante el lenguaje, o a través de la conducta, pues nadie puede leer los pensamientos de otro. Cada uno tiene en sus manos la decisión de comunicarlos.

La *primera nota*, queda claro con lo que acabamos de decir, es *la intimidad*. La intimidad indica un dentro que sólo conoce uno mismo. El hombre tiene dentro, es para sí, y se abre hacia su propio interior en la medida en que se atreve a conocerse, a introducirse en la profundidad de su alma. Mis pensamientos no los conoce nadie, hasta que los digo. Tener interioridad, un mundo interior abierto para mí y oculto para los demás, es intimidad: una apertura hacia dentro[4]. La intimidad es el grado máximo de inmanencia, porque no es sólo un lugar donde las cosas quedan guardadas para uno mismo sin que nadie las vea, sino que además es, por así decir, un dentro que crece, del cual brotan realidades inéditas, que no estaban antes: son las cosas que se nos ocurren, planes que ponemos en práctica, invenciones, etc. Es decir, del carácter de intimidad surge también lo creativo: porque tengo interior y me abro a él soy capaz de innovar, de aportar lo que antes no estaba y ni siquiera era previsible. La intimidad tiene capacidad creativa. Por eso, la persona es una intimidad de la que brotan novedades, capaz de crecer. Lo propio del hombre es el ser algo nuevo y causar lo nuevo.

Ahora bien, las novedades que brotan de dentro (por ejemplo, una novela que a uno se le ocurre que podría escribir) tienden a salir fuera. La persona posee una segunda y sorprendente capacidad: sacar de sí lo que hay en su intimidad. Esto puede llamarse *manifestación* de la intimidad. La persona es un ser que se mani-

3. Cuanto sigue es una interpretación libre de L. Polo, *La libertad*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1990, *pro manuscripto*, 120 y ss.

4. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1994, *pro manuscripto*, 183. Ha sido editada una versión de este texto: L. Polo, *La voluntad y sus actos (I)*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 50, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

fiesta, puede mostrarse a sí misma y mostrar las «novedades» que tiene, es «un ente que habla», que se expresa, que muestra lo que lleva dentro. «Con la palabra y el acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento (...). Su impulso surge del comienzo que se adentró en el mundo cuando nacimos, y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa (...). Este comienzo no es el comienzo del mundo, no es el comienzo de algo sino de alguien: el principio de la libertad se creó al crearse el hombre»[5].

La intimidad y la manifestación indican que el hombre es dueño de ambas, y al serlo, es dueño de sí mismo y principio de sus actos. Esto nos indica que *la libertad es la tercera nota definitoria de la persona* y una de sus características más radicales. El hombre es el animal que, como origen de sus actos, tiene el dominio de hacer de sí lo que quiere.

Mostrarse a uno mismo y mostrar lo que a uno se le ocurre es de algún modo *darlo*: otra nota característica de la persona es *la capacidad de dar*. La persona humana es *efusiva*, capaz de sacar de sí lo que tiene para dar o regalar. Se ve especialmente en la capacidad de amar. El amor «es el regalo esencial»[6], en el sentido de que es el darse total del amante al amado: quien se guarda, quien no se da, no está amando, y por lo tanto no se cumple como amante, no es capaz de realizar la actividad más alta para los seres que piensan y quieren. Pero, para que haya posibilidad de dar o de regalar, es necesario que alguien se quede con lo que damos. A la capacidad de dar de la persona le corresponde la capacidad de aceptar, de acoger en nuestra propia intimidad lo que nos dan. En caso contrario, el don se frustra.

Hay que centrarse en el *dar.* Puede parecer algo extraño pero nos desvela el núcleo de lo personal: el hombre, en cuanto persona, no se cumple en solitario, no alcanza su plenitud centrado en sí sino dándose. Pero ese darse es comunicativo en el sentido de que exige una reciprocidad: el don debe ser recibido, agradecido, correspondido. De otro modo ese amor es una sombra, un *aborto* como amor, pues nadie lo acoge y se pierde. Dar no es sólo dejar algo abandonado, sino que alguien lo recoja. Alguien tiene que quedarse con lo que damos. Si no, no hay dar; sólo dejar.

Si no hay un otro, la persona quedaría frustrada, porque no podríamos dar. Se da algo a alguien. Por tanto, otra nota característica de la persona es el *diálogo* con otra intimidad. Esa apertura que se entrega tiene como receptor lógico a otra persona y así se establece la necesidad del diálogo: dar lleva al intercambio inteligente de la palabra, de la novedad, de la riqueza interior de cada uno de los que se da. Una persona sola no puede ni manifestarse, ni dar, ni dialogar: se frus-

5. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 201.
6. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.38, a.2.

traría por completo.

3.1.1. *La intimidad: el yo y el mundo interior*

La intimidad designa el ámbito interior a cubierto de extraños (J. Choza). Lo *íntimo* es lo que sólo conoce uno mismo: lo más propio. *Intimidad significa mundo interior*, el «santuario» de lo humano, un «lugar» donde sólo puede entrar uno mismo. Lo íntimo es tan central al hombre que hay un sentimiento natural que lo protege: la *vergüenza* o *pudor*. Éstos son el cubrir u ocultar espontáneamente lo íntimo frente a las miradas extrañas. Existe el derecho a la intimidad, que asiste a la gente que es espiada sin que lo sepan, o que es preguntada públicamente por asuntos muy personales.

La vergüenza o pudor es el sentimiento que surge cuando vemos descubierta nuestra intimidad sin nosotros quererlo. Lo íntimo se confía a las personas que están en mi intimidad, pero no a todo el mundo: «yo digo mi canción a quien conmigo va», no a todos. Y la vergüenza no aparece por hacer algo *malo*, sino porque se publica algo que por definición no es público. Así, cuando en el murmullo de una clase se produce un silencio y de pronto resalta la voz de alguien inadvertido diciendo una tontería, la reacción es la risa y el enrojecimiento del otro: hay cosas que se pueden decir sólo si se está envuelto dentro de una masa, pero no individualmente. Uno baila en una fiesta, pero no en un lugar *serio*: la expresión de mi interior tiene su contexto, no es indiferente ante las circunstancias. Del mismo modo, resulta molesto que entre otro y mire lo que estamos escribiendo; nuestros pensamientos más hondos no los revelamos a cualquiera, sino que exigimos cierta *confianza*, es decir, mundo compartido, intimidad común expresada por un «tú sí que me puedes entender».

La vergüenza o pudor (un sentimiento muy acusado en los adolescentes y atenuado en los ancianos) da origen al concepto de *privacy*, lo «privado», un reducto donde no se admiten extraños (en mi casa, en mi cuarto, en mi carpeta o en mi diario no entra cualquiera). El pudor se refiere a todo lo que es propio de la persona, que forma parte de su intimidad. Todo lo que el hombre tiene pertenece a su intimidad; cuanto más intensamente se tiene, más íntimo es: el cuerpo, la ropa, el armario, la habitación, la casa, la conversación familiar, los motes que nos dan nuestros padres... son cosas que no tienen por qué saltar a lo público.

La característica más importante de la intimidad es que no es estática, sino algo vivo, fuente de cosas nuevas, creadora: siempre está como en ebullición, es un núcleo del que brota el mundo interior[7]. Ninguna intimidad es igual a otra, cada una es algo irrepetible, incomunicable: nadie puede ser el yo que yo soy. La per-

7. En la intimidad se distingue el núcleo personal del yo y el mundo interior e íntimo que mana de él y en el que, por así decir, ese núcleo «mora». Esto es lo que indica K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid, 1969, 14. Hay una nueva edición en Plaza y Janés, Barcelona, 1996.

sona es única e irrepetible, porque *es un alguien*; no es sólo un *qué*, sino un *quién*. La persona es la contestación a la pregunta ¿quién eres? Persona significa inmediatamente quién, y quién significa un ser que tiene nombre. Así, el hombre es el animal que usa nombre propio, porque el nombre designa la persona.

«La noción de persona va ligada indisociablemente al *nombre*, que se adquiere o se recibe después del nacimiento de parte de una estirpe que junto con otras constituye una sociedad, y en virtud del cual el que lo recibe queda reconocido, (...) constituido como "actor" en un "escenario" —la sociedad—, de forma que puede representar o ejercer las funciones y capacidades que le son propias»[8]. Ser persona significa ser reconocido por los demás como tal persona concreta. El concepto de persona surgió como respuesta a la pregunta ¿quién eres?, ¿quién soy? Es decir, respuestas a unas preguntas sobre un *yo*.

Las personas no son intercambiables, no son individuos numéricos: no son como los pollos. «Tengo tres gallinas» no tiene el mismo contenido que «tengo tres hijos», aunque cuantitativamente coincidan. Y no por un interés protector de la propia especie, sino porque cada hijo se presenta a la madre siempre como una totalidad irreductible a cualquiera de los otros. De hecho nos llamamos siempre por el nombre. Expresiones del tipo «¡Eh, tú!» son máximamente despreciativas. Además, cada uno tiene conciencia de sí mismo: yo no puedo cambiar mi personalidad con nadie. *Quién* significa: intimidad única, un yo interior irrepetible, consciente de sí. La persona es *un absoluto*, en el sentido de algo *único*, irreductible a cualquier otra cosa. La palabra *yo* apunta a ese núcleo de carácter irrepetible: yo soy yo, y nadie más es la persona que yo soy.

3.1.2. *La manifestación: el cuerpo*

Hemos dicho que la manifestación de la persona es el mostrarse o expresarse a sí misma y a las «novedades» que nacen de ella. La manifestación de la intimidad se realiza a través del cuerpo, del lenguaje y de la acción. A la manifestación en sociedad de la persona se le llama cultura.

La persona humana experimenta muchas veces que, precisamente por tener una interioridad, no se identifica con su cuerpo, sino que se encuentra a sí misma en él, «como cuerpo en el cuerpo». Somos nuestro cuerpo, y al mismo tiempo lo poseemos, podemos usarlo como instrumento, porque tenemos un *dentro*, una conciencia desde la que gobernarlo. El cuerpo no se identifica con la intimidad de la persona, pero a la vez no es un añadido que se pone al alma: yo soy también mi cuerpo.

Se trata de una dualidad que nos conforma de raíz: hay «una posición inter-

8. J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, cit., 405.

na» de nosotros mismos en nuestro cuerpo, y de él dependemos. Precisamente por eso, «la existencia del hombre en el mundo está determinada por la relación con su cuerpo»[9], puesto que él es mediador entre el dentro y el fuera, entre la persona y el mundo. Y así, *el cuerpo es la condición de posibilidad de la manifestación humana*. La persona expresa y manifiesta su intimidad precisamente a través del cuerpo.

Esto se ve sobre todo en el rostro, que es «una singular abreviatura de la realidad personal en su integridad»[10]. El rostro representa externamente a la persona. Se suele decir que «la cara es el espejo del alma»: el hombre no se limita a tener cara, sino que tiene *rostro*. El rostro humano, especialmente la mirada, es tremendamente significativo e interpelante: cruzar la mirada con alguien es entrar en comunicación con él. Si no queremos saludar a alguien lo mejor es no mirarle, pues cuando nuestras miradas se crucen se verán necesariamente engarzadas.

La expresión de la intimidad se realiza también mediante un conjunto de acciones *expresivas*. A través de ellas el hombre habla el lenguaje de los gestos: expresiones del rostro (desprecio, alegría), de las manos (saludo, amenaza, ternura), etc. A través de los gestos el hombre expresa su interior.

Otra forma de manifestación es *hablar*. Es un acto mediante el cual exteriorizo la intimidad, y lo que pienso se hace *público*, de modo que puede ser *comprendido* por otros. La palabra nació para ser compartida. Y tiene mayor capacidad de manifestación que el gesto. Además, puede «quedar» por la expresión escrita. La persona es un animal que habla, y por lo tanto es un ser social, abierto a los otros.

Pero también hay que caer en la cuenta de que el cuerpo forma parte de la intimidad: la persona es también su cuerpo. La intimidad no es algo raro, como un ángel, que habita en nosotros, sino que es el hombre mismo quien necesita vivir lo íntimo. La tendencia espontánea a proteger la intimidad de miradas extrañas envuelve también al cuerpo. Por eso el hombre *se viste*, cambiando su atuendo según las circunstancias (fiesta, trabajo, boda, deporte), pues así muestra lo que quiere decir en cada ocasión. A la vez, y no deja de ser curioso, deja al descubierto su rostro a no ser que realice una acción poco honrada (los ladrones o los asesinos usan máscaras), necesite ocultar su intimidad (policía en misión peligrosa) o bien, lleve a cabo una actuación en la que representa algo que no es él mismo (el brujo y el actor se ocultan tras las máscaras y el maquillaje).

El hombre se viste para proteger su indigencia corporal del medio exterior, pero también lo hace porque su cuerpo forma parte de su intimidad, y no está disponible para cualquiera. En primer lugar, el vestido protege la intimidad del ano-

9. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, cit., 27.
10. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., 156.

nimato: yo, al vestirme, me distingo de los otros, dejo claro quien soy. El vestido contribuye a identificar el *quién*. *El vestido también me identifica como persona*. La personalidad se refleja a menudo en el modo de vestir constituyendo lo que podemos llamar «estilo» (tribu urbana, clásico, gremial, desenfadado, hortera, etc.).

El vestido sirve, además, para mantener el cuerpo dentro de la intimidad [11]. El nudismo no es natural, porque supone una renuncia a la intimidad. Al que no la guarda se le llama impúdico. El peligro es claro: la cosificación del cuerpo que se presenta de modo anónimo. Así ocurre con la pornografía: se utiliza como objeto una realidad (el cuerpo) que es personal (fin en sí misma), y por lo tanto se degrada. Lo mismo puede ocurrir con modos de vestir que desvelan demasiado la propia desnudez: ¿acaso es un ámbito abierto para cualquiera? No, si se entiende que en el amor erótico la entrega del cuerpo significa la donación de la persona. A este asunto tendremos que tornar al hablar del amor.

La variación de las modas y los aspectos del vestido, según las épocas y los pueblos, son variaciones en la intensidad y en la manera en que se vive el sentido del pudor. Esta diferencia de intensidad tiene que ver con diferencias de intensidad en la relación entre sexualidad y familia: cuando el ejercicio de la sexualidad queda reservado a la intimidad familiar, entonces es «pudorosa», no se muestra fácilmente. Cuando el individuo dispone de su propia sexualidad a su arbitrio individual, y llega a considerarla como un intercambio ocasional con la pareja, el pudor pierde importancia y el sexo sale de la intimidad con mayor facilidad. La sexualidad tiene una relación intensa con la intimidad y la vergüenza. La sexualidad permisiva tiene que ver con el debilitamiento de la familia; la pérdida del sentido del pudor corporal, con la aparición del erotismo y la pornografía [12].

3.1.3. *El diálogo: la intersubjetividad*

Hemos dicho que una forma de manifestar la intimidad es hablar: *el hombre necesita dialogar*. Para hablar nos hace falta un interlocutor, alguien que nos comprenda. Las personas hablan para que alguien las escuche; no se dirigen al vacío. La condición dialógica de la persona es estrictamente social, comunitaria. El hombre no puede vivir sin dialogar, *es un ser constitutivamente dialogante* [13]. Para crecer hay que poder hablar, de otro modo la existencia se hace imposible, el hombre se convierte en un idiota y la vida resulta gris, aborrecible. La ficción del buen

11. J. CHOZA, *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, EUNSA, 2.ª ed., Pamplona, 1990, 15-35.

12. Un estudio más amplio de estos temas en R. YEPES STORK, «Compostura y elegancia», en íd., *La persona y su intimidad*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pp.71-86. También en M. SANTAMARÍA, *Saber amar con el cuerpo*, Palabra, Madrid, 1995.

13. Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983, 577-613, 620 y ss.

salvaje no puede creerse desde la antropología. Los salvajes de ficción (como Tarzán o Mowgli) sobreviven porque en sus cuentos los animales hablan, están *personificados*. Por ser persona, el hombre necesita el encuentro con el tú. El lenguaje no tiene sentido si no es para esta apertura a los demás.

Esto se comprueba porque *la falta de diálogo* es lo que motiva casi todas las discordias y lo que arruina las comunidades humanas (matrimonios, familias, empresas, instituciones políticas, etc.). Sin comunicación no hay verdadera vida social, a lo sumo apariencia de equilibrio, pero falta el terreno común sobre el cual poder construir. Muchos estudiosos conciben *la sociedad ideal* como aquella en la cual *todos dialogan libremente*[14]. La preocupación teórica y práctica por el diálogo es hoy más viva que nunca: cuando una sociedad tiene muchos problemas, hay que celebrar muchas conversaciones para que la gente se ponga de acuerdo. Pero no basta reunirse: dialogar es compartir la interioridad, es decir, estar dispuesto a escuchar, a crecer en la compañía de otro. Por eso, tantas *mesas de negociación* no son más que farsas, callejones sin salida, pues los que allí se sientan no abandonan el solipsismo de sus posturas por un bien superior: la mejora de todos. Que el diálogo y la comunicación existan no es algo que esté asegurado. El verdadero diálogo sólo tiene lugar cuando se habla y se escucha, si en este intercambio uno está dispuesto a modificar su opinión cuando el otro muestra una verdad hasta ahora no conocida. No existe diálogo si no se escucha. Tampoco, como acabamos de ver, si no se afirma la necesidad de la verdad. La verdad es aquello que comparten (y buscan) los que hablan. No tiene sustitutivo útil (L. Polo).

No hay un yo si no hay un tú. Una persona sola no existe como persona, porque ni siquiera llegaría a reconocerse a sí misma como tal. El conocimiento de la propia identidad, la conciencia de uno mismo, sólo se alcanza mediante la intersubjetividad[15]. Este proceso de intercambio constituye la formación de la personalidad humana[16]. En él se modula el propio carácter, se asimilan el idioma, las costumbres y las instituciones de la colectividad en que se nace, se incorporan sus valores comunes, sus pautas, etc.[17]. La educación, si busca la eficacia calando en las personas, si quiere evitar el convertirse en una pátina de datos y frases hechas, debe basarse en un proceso de diálogo constante.

3.1.4. *El dar y la libertad*

13. Cfr. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983, 577-613, 620 y ss.
14. Por ejemplo, J. Rawls, en *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, 11, que recoge una larga tradición proveniente del iusnaturalismo racionalista y de Rousseau.
15. Cfr. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, 68-70.
16. A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1987, 28, 52 y ss.
17. J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre,* cit., 434-445.

Que el hombre es un ser *capaz de dar*, quiere decir que se realiza como persona cuando extrae algo de su intimidad y lo entrega a otra persona como valioso, y ésta lo recibe como suyo. En esto consiste el uso de la voluntad que llamaremos *amor*. Tal es el caso, por ejemplo, de los sentimientos de gratitud hacia los padres: uno queda en deuda con los que le han dado la vida. La intimidad se constituye y se nutre con aquello que los demás nos dan, con lo que recibimos como regalo. Por eso nos sentimos obligados a corresponder a lo recibido. El lenguaje popular lo expresa proverbialmente: «*es de buen nacido ser agradecido*», es decir, caer en la cuenta de la deuda que cada uno tiene por todo lo que ha recibido y, por lo tanto, evitar el egoísmo de quien cree que todo se lo debe a sí mismo. Dar, devolver, es una consecuencia de la percepción realista de la propia existencia.

No hay nada más «enriquecedor» que una persona con cosas que enseñar y que decir, con una intimidad «llena», rica. El fenómeno del maestro y el discípulo radica en transmitir un saber teórico y práctico, y también una experiencia de la vida. La misión de la universidad se podría explicar como el intento de construir una comunidad de diálogo entre maestros y discípulos, y de intercambio de conocimientos entre personas, y no sólo un lugar donde aprender unas técnicas. El maestro congrega porque tiene algo que dar a los discípulos.

Por otro lado está la *libertad*. La persona es libre porque es dueña de sus actos y del principio de sus actos. Al ser dueña de sus actos, también lo es del desarrollo de su vida y de su destino: elige ambos. Hemos definido lo voluntario como aquello cuyo principio está en uno mismo. Lo voluntario es lo libre: se hace si uno quiere; si no, no.

3.1.5. *Aparición de un problema*

Tras la presentación de las notas definitorias de la persona podría plantearse una pregunta delicada: ¿para ser persona es preciso ejercer actualmente o haber ejercido las capacidades o dimensiones hasta aquí mencionadas? ¿Es persona quien está en coma profundo, el niño no nacido, o el discapacitado?, ¿quién no tiene conciencia de sí es *ya* o *todavía* persona? La eutanasia y el aborto voluntario son respuestas negativas a esta pregunta: si abortar o matar a un anciano o a un enfermo no tiene ningún mal, o incluso es una conquista de la libertad (?), entonces es que o bien la vida de la persona no es sagrada o los fetos, embriones, dementes, enfermos y ancianos no son personas.

No se trata de discutir si es persona a efectos jurídicos, sino si en sí mismo es o no es persona quien no ejerce las capacidades propias de ella. ¿Un feto de tres semanas es una mera *vida humana*, pero no una persona? La respuesta más sencilla, que nos limitaremos a señalar, dice que el hecho de no ejercer, o no haber ejercido aún, las capacidades propias de la persona no conlleva que ésta no

lo sea o deje de serlo, puesto que quien no es persona nunca podrá actuar como tal, y quien sí puede llegar en el futuro a actuar como tal tiene esa capacidad porque es ya persona. Quienes dicen que sólo se es persona una vez que se ha actuado como tal, reducen al hombre a sus acciones, y no explican de dónde procede esa capacidad: es la explicación materialista. De nuevo, afirmamos que en ella se da una precipitación metodológica que lleva a reducir la realidad a lo medible, negando la pregunta por la razón de posibilidad de aquello que se mide.

Un ejemplo puede aclarar el argumento. Yo podría ser ingeniero de caminos: tengo la capacidad para ello (suponiendo que me pusiera a estudiar concienzudamente). El hecho de que haya estudiado derecho, biología, económicas o de que me haya puesto a trabajar a los dieciséis años indica que todavía no soy ingeniero, pero no que no pueda serlo: la capacidad de desarrollar mi intelecto en esa dirección estará siempre presente, aún en el caso de que nunca la actualice. Un feto tiene tanta capacidad de pensar como un niño de tres meses, un hombre adulto o un enfermo terminal. Un enfermo mental también (yo siempre seré un ingeniero en potencia, aunque fácticamente no vaya a serlo nunca). Evidentemente la actualización de esa capacidad sólo se lleva a cabo en el hombre adulto y sano. Pero, es claro, si ese hombre es capaz de pensar ahora es porque desde el principio de su existencia, de un modo potencial, estaba capacitado para pensar o —al menos— podía estarlo. La dignidad de la persona no puede depender del nivel actual de autoconciencia que alguien tenga, sino de que cualquier persona se presenta como la imagen de un absoluto. De otro modo podríamos disponer de la vida de los niños, de los viejos, de los que duermen, o de los que la ley dictara como no pertenecientes al universo de las personas (los esclavos, los hebreos, los antiestalinistas, etc.). El dolor que han causado esos argumentos prepotentes es demasiado grande como para seguir apoyándolos.

3.2. La persona como fin en sí misma

Las notas de la persona que se acaban de mostrar nos hacen, por tanto, verla como una realidad *absoluta, no condicionada* por ninguna realidad inferior o del mismo rango. Siempre debe ser por eso respetada. Respetarla es la actitud más digna del hombre, porque al hacerlo, se respeta a sí mismo; y al revés: cuando la persona atenta contra la persona, se prostituye a sí misma, se degrada. *La persona es un fin en sí misma*[18]. Es un principio moral fundamental: «Obra del tal modo

18. Según J. Seifert, el principio fundamental de una ética y una antropología personalista es: «*persona est affirmanda (affirmabilis) propter seipsam*», «la persona ha de ser afirmada (es afirmable) por sí misma». Citado por M. J. Franquet, *Persona, acción y libertad: las claves de la antropología de K. Wojtyla*, EUNSA, Pamplona, 1996, 124.

19. I. Kant, *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, 429. Ver un comentario en F. Carpintero, *Una introducción a la ciencia jurídica*, Civitas, Madrid 1988, 192.

que trates a la humanidad, sea en tu propia persona o en la persona de otro, siempre como un fin, nunca sólo como un medio»[19]. Según nos dice Kant, *usar* a las personas es *instrumentalizarlas*, es decir, *tratarlas como seres no libres*. Nunca es lícito negarse a reconocer y aceptar la condición personal, libre y plenamente humana de los demás[20]. Y por eso, servirse de ellas para conseguir nuestros propios fines es *manipulación*, algo criticable, incorrecto. Dirigir a las personas como si fueran instrumentos, procurando que no sean conscientes de que están sirviendo a nuestros intereses, es profundamente inmoral.

La actitud de respeto a las personas estriba en el reconocimiento de su dignidad y en comportarse hacia las personas de acuerdo con la altura de esta dignidad. El reconocimiento no es una declaración jurídica abstracta, sino un tipo de comportamiento práctico hacia los demás. Todas las personas deben ser reconocidas como personas concretas, con una identidad propia y diferente a las demás, nacida de su biografía, de su situación, de su cultura y del ejercicio de su libertad. «La negación del reconocimiento puede constituir una forma de opresión»[21]: significa despojar a la persona de aquello que le hace ser él mismo y que le da su identidad. Por ejemplo: a nadie se le debe cambiar su nombre por un número, negarle el derecho a manifestar sus convicciones, a hablar su propia lengua, a reunirse, etc.

Hemos dicho que la persona tiene un cierto carácter absoluto respecto de sus iguales e inferiores. ¿Indica eso que puede hacer lo que quiera? No parece, en la medida en que los otros hombres se le aparecen también como absolutos. El hombre es *un absoluto relativo*[22]. El hecho de que dos personas se reconozcan mutuamente como absolutas y respetables en sí mismas sólo puede suceder si hay una instancia superior que las reconozca a ambas como tales: un Absoluto del cual dependan ambas de algún modo. Es decir, el «absoluto relativo», en cuanto relativo, se sabe imagen de un Absoluto incondicionado que le *presta* su propia incondicionalidad, al tiempo que le hace responsable del respeto al carácter de imagen de lo incondicionado del resto de las personas humanas. La dignidad del hombre, entonces, sólo se capta en profundidad si se sostiene que es fruto de la *afirmación* que el mismo Dios hace de cada hombre, del *novum* que cada uno somos. Aquí se entra necesariamente en el terreno de lo teológico y de la revelación.

No hay ningún motivo suficientemente serio para respetar a los demás si no se reconoce que, respetando a los demás, respeto a Aquel que me hace a mí respetable frente a ellos. Si sólo estamos dos iguales, frente a frente, y nada más,

20. Y esto es una afirmación que va más allá de lo que decidan las «mayorías democráticas». Por ejemplo, en el sur de los EE.UU., el siglo pasado la mayoría era pro-esclavista. La respuesta del Norte fue que eso no constituía un motivo suficiente para aprobar la esclavitud, pues sería una institución siempre mala. Cfr. la extraordinaria presentación del problema que lleva a cabo J. McPherson, *Battle cry of freedom. The civil war era*, Ballantine Books, Nueva York, 1989, capítulos 3-7.

21. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, cit., 84.

22. La expresión es de R. Spaemann.

quizá puedo decidir no respetar al otro, si me siento más fuerte que él. Si no tuviera que responder ante ninguna instancia superior, ¿qué problema plantearía el vivir en la injusticia si pudiera *fácticamente* hacerlo? La dignidad de la persona humana no puede surgir de los mismos hombres pues, en ese caso, se encontraría sujeta a los caprichos de los que mandan, que son volubles. Para afirmar el respeto incondicionado tengo que referirme a un nivel anterior de incondicionalidad que sea fundamento del humano. De otro modo, la violencia es una tentación demasiado frecuente para el hombre como para no tenerla en cuenta[23].

Si, en cambio, reconozco en el otro la obra de Aquel que me hace a mí respetable, entonces ya *no tengo derecho a maltratarle y a negarle mi reconocimiento*, porque maltrataría también al que me ha hecho a mí: me estaría portando injustamente con alguien con quien estoy en profunda deuda. Por aquí, ya lo hemos señalado, podemos plantear una justificación ética y antropológica de una de las tendencias humanas más importantes: Dios, la religión.

3.3. La persona en el espacio y en el tiempo

La persona no es sólo un «alguien», sino un «alguien corporal» (J. Marías): somos también nuestro cuerpo y por tanto nos encontramos instalados en el espacio y en el tiempo. Los hombres son las personas que viven su vida en un mundo configurado espacio-temporalmente. Este *vivir en* se expresa muy bien con el verbo castellano *estar*: Yo *estoy* en el mundo; vivo, me muevo y transcurro con él. *Estoy instalado* dentro de esas coordenadas.

La situación o *instalación* en el tiempo y en el espacio es una realidad que afecta muy profundamente a la persona: la vida humana se despliega desde esa instalación y contando siempre con ella. La dimensión temporal de la persona constituye un rasgo central de la persona. Por ser-en-el-tiempo, el hombre vive en una instalación que va cambiando con su propio transcurrir y en la cual el hombre proyecta y realiza su propia vida. Mi estar en el mundo tiene una *estructura biográfica*.

La existencia en el tiempo del hombre es curiosa. Gracias a su inteligencia, tiene la singular capacidad y la constante tendencia a situarse por encima del tiempo en la medida en que es capaz de pensar sobre él, de objetivarlo, de considerarlo de una manera abstracta, atemporal[24]. El hombre *lucha* contra el tiempo, trata de dejarlo atrás, de estar por encima de él. Esa lucha no sería posible si no existiera en

23. Así es el planteamiento que se hace Rascolnicov para asesinar a una anciana «despreciable» en la novela *Crimen y castigo*, de F. Dostoievski, Cátedra, Madrid, 1987, p. 98 s.

24. En el siglo XX esta posibilidad ha sido negada de modo taxativo por Heidegger, en *Ser y tiempo*, cit. La visión de Heidegger, aunque sumamente innovadora e influyente en el análisis de la existencia humana, es sumamente reductiva. Se puede consultar un comentario a *Ser y tiempo* en L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, 286-365.

el hombre algo efectivamente intemporal, inmaterial e inmortal. Lo temporal y lo intemporal conviven juntos en el hombre dándole su perfil característico.

El primer modo de superar el tiempo es *guardar memoria del pasado*, ser capaz de volverse hacia él y advertir hasta qué punto dependemos de lo que hemos sido. La segunda manera es desear convertir el presente en *algo que permanezca*, que quede a salvo del devenir que todo se lo lleva. Y así, el hombre desea que las cosas buenas y valiosas duren, que el amor no se marchite, que los momentos felices «se detengan», que la muerte no llegue, que lo hermoso se salve por medio del arte o que exista la eternidad. En el hombre se da una pretensión de inmortalidad: los hombres quieren quedar, que su *pasar* no pase nunca. Una fiesta, el enamoramiento en sus primeros momentos llenos de ilusión, la madurez de una relación que ha sabido alcanzar su equilibrio perfecto y que la hace bella: son momentos que reclaman permanencia y que, por eso mismo, marcan la vida humana con cierta melancolía, amargura o esperanza, según se confíe o no en su permanencia. Rescatar el tiempo, revivir lo verdadero, son constantes en el comportamiento humano (de ahí las representaciones populares de las grandes historias de los pueblos, o las confidencias familiares en torno a la mesa en las grandes fiestas). El ser humano es reiterativo: quiere volver porque querría quedarse. En ese sentido, la propuesta cristiana de una eternidad que sacie sin saciar es antropológicamente pertinente.

Hay una tercera manera de situarse por encima del tiempo que es *anticipar el futuro*, proyectarse con la inteligencia y la imaginación hacia él, para decidir lo que vamos a ser y hacer. «La vida es una operación que se hace hacia delante. Yo soy *futurizo*: orientado hacia el futuro, proyectado hacia él» [25]. Y así, además de *instalación* en una forma concreta de *estar* en el mundo, el hombre tiene *proyección*, pues vive el presente en función de lo por venir. La biografía es la manera en que se ha vivido, la vida que se ha tenido. Por ser cada persona singular e irrepetible, cada biografía es diferente. No hay dos vidas humanas iguales, porque no hay dos personas iguales. Pero no sólo porque las circunstancias o movimientos sean distintos (en eso son iguales los animales), sino porque cada uno es fuente original de novedad. Para captar lo que es una persona hay que conocer su vida, contar su historia, narrar su existencia. Como toda historia, para ser mínimamente interesante ha de tener una meta (fin), que se concreta en un proyecto y la adquisición de los medios para ejecutar ese proyecto (virtudes), a la vez que va acompañada de obstáculos (externos y la propia debilidad), que dan los toques de emoción y la posibilidad del fracaso a esa narración. Por la decisión de la propia libertad cada uno llega a ser, o no, aquel que quiere ser.

El transcurso temporal de la vida humana puede ser contemplado como una unidad gracias a la *memoria*. El modo humano de dar cuenta de lo ocurrido a lo

25. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., 91.

largo del tiempo es la *narración*, una historia contada, es decir, recreada, depositada como objeto cultural transmisible. La narración biográfica es el enunciado adecuado para la realidad de la persona: a la pregunta ¿quién eres? se contesta contando la propia historia. La memoria es la que hace posible la identidad de las personas e instituciones. Esto explica el constante afán del hombre de recuperar, conocer y conservar sus propios orígenes. Sin ellos, se pierde la identidad, la posibilidad de ser reconocido. Si yo no sé quién es mi padre, me falta algo decisivo: ¿de dónde vengo, dónde se asientan mis ancestros? Son preguntas necesitadas de respuesta.

Sin embargo, el hombre no depende por completo del pasado, éste no le determina, porque tiene capacidad creadora. A lo largo del tiempo pueden aparecer asuntos nuevos, que no están precontenidos en lo que ya ha ocurrido: la novedad no es explicable en términos de genética, no tiene causas, la libertad es lo estrictamente nuevo, lo puesto «porque sí». «La estructura de la vida consiste en ser radical innovación: *la vida es siempre nueva*... El hecho decisivo es que en cualquier fase de ella se inician nuevas trayectorias, y por tanto surgen novedades» [26].

3.4. La persona como ser capaz de tener

Hemos tratado de dar respuesta a la pregunta *¿quién es el hombre?* Esta pregunta se dirige al ser *personal*, al carácter de quién, de *alguien*. Trataremos ahora de responder a esta otra pregunta: *¿qué es el hombre?*, y por eso hablaremos más bien de *las dimensiones esenciales* de la persona, es decir, aquellas que expresan su operar, su actividad, en suma, su naturaleza. *¿Quién es el hombre?* es una pregunta que se dirige al ser personal, singular e irrepetible; si se interroga por *¿qué es el hombre?* se plantea aquello que todos tenemos en común.

La persona posee mediante el conocimiento. Pero una consideración más detenida de la posesión nos permite acceder a *una nueva definición del hombre*. Suele definirse a éste como *el animal racional* [27]. Esta definición es válida, pero insuficiente, porque resume demasiado. El hombre tiene *razón*, es racional, y la razón es *hegemónica* en él. Pero también *tiene* otras dimensiones: voluntad, sentimientos, tendencias y apetitos, conocimiento sensible, historia, proyectos... El hombre es un ser capaz de tener, un *poseedor*. La historia de cada ser humano es la de alguien que posee realidades, que las adscribe a sí, haciéndolas parte de su narración (soy de Bilbao, tengo estas habilidades, éstos son mis amigos, mis sueños, etc.). Podemos definir a la persona humana como *un ser capaz de tener*, capaz

26. J. Marías, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1988, 270.

27. Aristóteles lo define más bien diciendo que «el hombre es el único animal que *posee razón*», *Política*, 1253a 10, aunque se le atribuye también la expresión «animal racional»; cfr. I. Bekker, *Aristotelis opera*, Gruyter, Berlín, 1961, vol V. *Index Aristotelicus*, 60b.

28. Cfr. L. Polo, *Ética*, cit., 112-113.

de decir *mío*. Se puede *tener* a través del cuerpo o de la inteligencia. Ambas maneras culminan en una tercera, que es una posesión más permanente y estable: *los hábitos*. Estos últimos, por su importancia, requieren una explicación especial[28].

El verbo *tener* se emplea normalmente para expresar el *tener con el cuerpo*. Uno «tiene» lo que agarra con la mano o pone (adscribe) en su cuerpo: se tiene un martillo, se tiene puesto un vestido, etc. Como veremos, la relación del hombre con el medio físico en el que vive se realiza mediante este tener: el hombre *tiene* los campos y los montes, en cuanto que los organiza por medio de cultivos o carreteras; *tiene* las ciudades, pues las causa; por eso mismo *tiene* los paisajes, pues los crea a la vez que es quien *tiene* conciencia de ellos; *tiene* sus posesiones: esa joya, un reloj, mis libros, mis cosas (con unos significados que existen porque yo se los asigno). En general, el *tener* físico del hombre es una manera de crear relaciones de sentido entre los cuerpos (que no existirían si no existiera el ser humano), a la vez que prolongaciones del mismo cuerpo humano. Esta creación de relaciones nos lleva al segundo nivel del tener: el *tener cognoscitivo*. Si el hombre no conociera, no sería capaz de fabricar instrumentos ni de inventar campos de sentido entre las cosas.

Decíamos que el tercer nivel del tener es *el hábito*. Un hábito es una tendencia no natural, sino adquirida, que refuerza nuestra conducta, concretando nuestra apertura a la totalidad de lo real por medio de la adquisición de algunos automatismos que impidan que *tengamos que estar siempre inventándolo todo. Tener hábitos* es el modo más perfecto de tener, porque los hábitos perfeccionan al propio hombre, quedan en él de modo estable configurando su modo de ser. Cuando el hombre actúa, lo que hace le mejora o le empeora, y en definitiva le cambia. *La acción humana es el medio por el cual la persona se realiza como tal*[29], porque con ello adquiere hábitos. Los hábitos, desde este punto de vista, se pueden definir como una *segunda naturaleza*: de partida todos somos bastante parecidos; la realidad final depende en muy buena parte del desarrollo que sepamos llevar a cabo de nosotros mismos. Se adquieren por repetición de actos, produciendo un acostumbramiento que da facilidad para la ejecución de la acción propia.

Hay varias clases de hábitos: a) *técnicos*: destrezas en el manejo de instrumentos o en la producción de determinadas cosas (saber fabricar zapatos, cocinar paellas en el campo, papiroflexia o dar toques al balón sin que toque el suelo); b) *intelectuales*: es el pensar habitual (saber multiplicar, hablar francés, conocer la propia historia); c) *del carácter*: son los que *se refieren a la conducta* pues nos hacen ser de un determinado modo (sonreír, ser afables, ser rígidos o intransigentes, tener doblez de carácter, fumar después de comer, recrear mundos imaginarios mientras damos un paseo, avergonzarnos por hablar en público,

29. Cfr. K. Wojtyla, *Persona y acción*, cit., 130.

mentir...). Parte de estos hábitos de carácter se refieren al dominio de los sentimientos. La ética trata sobre ellos, y los divide en positivos y negativos dependiendo de que ayuden a esta armonía o no. A los primeros los llama *virtudes*, y a los segundos *vicios*.

¿Cómo se adquieren los hábitos? Mediante el ejercicio de las acciones correspondientes: ¿cómo se aprende a conducir?, conduciendo; ¿cómo se aprende a no ser tímido?, superando la vergüenza, aunque al principio cueste; ¿a ser justo?, ejerciendo actos de justicia, etc. Es muy importante ser consciente de que *los hábitos se adquieren con la práctica*. No hay otro modo [30]. La repetición de actos se convierte en costumbre y la costumbre es como una segunda naturaleza, una continuación de la naturaleza humana que permite la realización, el perfeccionamiento del mismo hombre. El hombre es un animal de costumbres, porque su naturaleza se desarrolla mediante la adquisición de hábitos.

Los hábitos son importantes porque modifican al sujeto que los adquiere, modulando su naturaleza de una determinada manera, haciéndole ser de un determinado modo. Los que gustan demasiado de los movimientos en *adagio* suelen ser más volcados a lo interior, a la vez que se predisponen a un exceso de sensibilidad (de *cuidado* por la realidad) que puede facilitar el sufrimiento ante las situaciones injustas que no se pueden cambiar. Construir casas o tocar la cítara es la única manera de hacerse constructores o citaristas [31]. Cometer injusticias o actos cobardes, es el modo de acabar siendo injusto y cobarde. «El hombre no hace nada sin que al hacerlo no se produzca alguna modificación de su propia realidad» [32]. Esto quiere decir que *las acciones que el hombre lleva a cabo repercuten siempre sobre él mismo*: «nada funciona sin que al funcionar no se modifique: la máquina, el animal, el ser humano, en tanto que la acción repercute en él» [33]. El ser humano resulta afectado por sus propias acciones: lo que hace no es un producto ajeno a su propia intimidad, sino que le afecta. «El hombre es aquel ser que no puede actuar sin mejorar o empeorar» [34], pues al actuar siempre se cambia.

Cuando uno desprecia, se convierte en *despreciador*; cuando uno comete una injusticia, se convierte en injusto [35], cuando uno hace una chapuza, se ha empezado a convertir en un chapucero. No basta preocuparse de si un productor fabrica un buen producto (unos zapatos): hay que preocuparse del productor mismo (su

30. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1103a 25 y ss.: «lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. Así también, practicando la justicia nos hacemos justos».

31. Ibíd., 1103b 1 y ss.

32. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 55.

33. Ibíd.,

34. Íd. *Ética,* cit., 102.

35. Cfr. el planteamiento de Platón, *Gorgias,* 469d.

preparación técnica para fabricar los zapatos, su estado anímico, su identificación con la empresa, su situación personal). La preocupación por los *recursos humanos* en el mundo de la empresa apunta en esta dirección. El motivo puede ser aumentar la productividad, pero no importa: las causas antropológicas son claras, pues para optimizar recursos hay que cuidar al principal recurso (el trabajador), pero eso sólo se puede hacer tratándole como persona, es decir, dotándole de iniciativa, responsabilidad, ilusión en su esfera de poder, etc.

A este repercutir de la acción del hombre sobre sí mismo se le ha llamado *carácter cibernético*[36]. Las acciones cambian al sujeto a la vez que modifican sus objetivos: lo que el hombre lleva a cabo re-incide sobre el mismo hombre; se da una *retroalimentación* que cambia las condiciones de partida.

3.5. La naturaleza humana

La pregunta *¿qué es el hombre?* busca aquello que todos tenemos en común. A esto se le suele llamar *esencia* o *naturaleza*. El debate acerca de qué es la «naturaleza humana» (y si realmente *es, existe,* de algún modo) ha dado lugar a interpretaciones tan variadas y a polémicas tan inacabables que, antes de estudiar en qué consiste, se hace preciso esclarecer los conceptos de *naturaleza* en general, y *naturaleza humana* en particular. Estamos en un terreno donde conviene despejar los equívocos.

3.5.1. *La teleología natural*

Una de las características de los seres vivos es la tendencia a crecer y desarrollarse hasta alcanzar su *telos*, su fin y perfección. Eso coincide con la idea de bien: el bien es aquello que es conveniente para cada cosa porque la lleva a su plenitud. El bien tiene carácter de fin, significa perfección.

La naturaleza del hombre es precisamente la condición de posibilidad del despliegue del hombre hacia su bien final, que constituye su perfección. Atentos: la naturaleza está en el punto de partida, pero a la vez es la causa del dinamismo biográfico del que hemos hablado. Si el hombre *busca* la perfección, si en él hay un *anhelo*, una inquietud de *ser más*, es precisamente porque *por naturaleza* está hecho para ese crecimiento. Por eso, en el mundo clásico, a la naturaleza se la ha llamado también *principio de operaciones*. De este modo, la naturaleza de todos los seres, y especialmente del hombre, tiene carácter final, teleológico.

La teleología ha sido muy criticada desde el racionalismo y el vitalismo por-

36. L. Polo, *Ética*, cit., 98.

que se ha interpretado como una imposición exterior a los seres que les impide ser «espontáneos» y libres. Se interpreta en esas posturas que la «teleología» es algo extraño a las cosas, impuesto o introducido en el interior de ellas, violentándolas. Mas no es así. En los seres hay una teleología para el despliegue y desarrollo de las propias tendencias hasta perfeccionarlas. La teleología de un ser es su dirección hacia la plenitud de la que es capaz [37]. Parte del hecho de que *existe un orden en el universo*. Ese orden es *un orden dinámico*. Esto es especialmente claro en el caso de los seres vivos: su plenitud se alcanza tras el crecimiento. *El orden significa armonía y belleza*, plenitud y perfección de las cosas [38]. Por eso se puede decir que lo más importante en el hombre son *los fines*, es decir, *aquellos objetivos hacia los cuales tiende y se inclina*. El hombre, por naturaleza, ha nacido para lo excelente. Y eso no está dado en el punto de partida más que como inclinación natural. Dar cuenta de esa inclinación es una *tarea* de la que cada uno es, en último extremo, el *responsable.*

3.5.2. *Dificultades del concepto naturaleza humana*

Para entender correctamente qué es el hombre y qué es la naturaleza humana es importante evitar, de nuevo, la tentación del dualismo. Sería dualismo, en efecto, pensar que en el hombre hay una *naturaleza abstracta, intemporal*, cuando resulta que somos seres concretos, históricos, en unas determinadas circunstancias que continuamente están en variación. Pero también sería parcial el modelo historicista o relativista, según el cual el hombre es *relativo* a cada época, a cada cultura, etc.: no habría una naturaleza humana, sino diversidad de seres humanos en relación a los cuales los bienes del hombre, los fines, la moralidad, etc., variarían, no siendo ningún sistema mejor o peor que su contrario.

Tan dualista es el racionalista que pretende hacer una ciencia exacta del hombre, como el historicista o relativista cultural. Para unos, la naturaleza humana

37. Esta noción de teleología se contrapone a la de *condiciones inciales*, propia de la concepción científica positivista, según la cual *todo lo que un ser puede llegar a ser está determinado o precontenido en los inicios*. La idea de que las condiciones iniciales influyen de modo constante a lo largo de todo el proceso de despliegue de un ser es inexacta, porque esas condiciones iniciales *se modifican* a lo largo del proceso, y aparecen variables que no estaban al principio. Cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía,* EUNSA, Pamplona, 1995, 122-123. Actualmente la consideración teleológica está siendo utilizada profusamente en la biología y en otras ciencias, sobre todo mediante la noción de *sistema*.

38. Los equívocos acerca de la teleología se aclaran cuando se identifica causa final y orden: «sin orden el universo se viene abajo; por tanto, la influencia causal del orden se ha de tener en cuenta (...) La causa final no es la causa posterior, sino la ordenación. Si influye poco, se va del orden al desorden; si influye mucho se va del desorden al orden», L. POLO, *Introducción a la filosofía*, cit., 123-124.

39. Cfr. D. INNERARITY, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, 52-53; R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

está, por así decir, por encima del tiempo y del espacio, impertérrita. Para otros, no existe sino que lo que existe son los individuos concretos. Ambas posturas nos abren al conflicto entre *naturaleza* y *libertad* [39]: ¿es la nuestra una naturaleza libre?, ¿cabe libertad si resulta que se impone una naturaleza dada?, ¿no supone la libertad que la realidad humana debe ser creada por cada hombre?, ¿hay un conflicto entre naturaleza y libertad? [40]. Esta discusión se agudiza en Europa en torno a 1800, y ha sido frecuente en algunas escuelas científicas y filosóficas modernas, para las cuales, el hombre o es materia evolucionada, o una libertad desarraigada, que se enfrenta a la naturaleza al tener el deber de construirse su propia esencia. La pregunta ¿*qué es el hombre*? se contesta diciendo: *su historia*. Y de ese modo lo universal pierde su valor.

El hombre tiene una dimensión intemporal y otra temporal, y no podemos prescindir de ninguna de las dos. Los modelos explicativos anteriores tienden a afirmar uno de los dos polos en detrimento del otro. Intentaremos exponer el asunto de un modo no dualista, de modo que se empiece a ver que la naturaleza humana es libre: naturaleza y libertad, en el hombre, no pueden separarse, como tampoco puede hacerlo el binomio alma y cuerpo.

3.5.3. *Los fines de la naturaleza humana*

¿Qué es lo natural en el hombre? Lo que le es propio: ejercer sus facultades. Lo natural en el hombre es, por tanto, *el desarrollo de sus capacidades*. Ese desarrollo se dirige a conseguir lo que es objeto de esas facultades. Lo natural y propio del hombre es alcanzar su fin. Y *el fin del hombre es perfeccionar al máximo sus capacidades*, en especial las superiores (inteligencia y voluntad; verdad y bien). La inteligencia busca el conocimiento de la realidad. Cuando lo logra, alcanza la verdad, que es *el bien propio de la inteligencia: abrirse a lo real* [41]. Querer lo verdaderamente bueno es ejercer la voluntad perfeccionándola.

Lo natural en el hombre, como en todos los demás seres *tiene carácter de fin*, es algo *hacia lo cual nos dirigimos*. Este *fin* no se puede entender de un modo *cronológico* (pues, en ese caso, sólo tendrían verdadera naturaleza humana los hombres que alcanzaran una determinada perfección y edad; los niños, fetos, ancianos, enfermos mentales, etc., o no habrían alcanzado esa naturaleza o la habrían perdido). No se dice *fin* en sentido cronológico sino de un modo más delicado al que hemos hecho referencia con anterioridad: el fin del hombre es la verdad y el bien

40. Éstas son las preguntas centrales de JUAN PABLO II, *Encíclica «Veritatis Splendor»*, Palabra, Madrid 1993, uno de los escritos centrales del Magisterio de la Iglesia en el final del siglo XX.

41. «La verdad es el bien del entendimiento porque en ella encuentra su perfección», TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* II-II, q. 4, a. 5, ad 1.

porque, de hecho, ya *desde el inicio de su existencia* (y desde que empieza a ejercer operaciones de un modo más visible) anhela alcanzar la verdad y lograr el bien, y por eso mismo se mueve hacia ellos desarrollando su historia. Es decir, *por naturaleza* se posee desde el principio el fin que a la vez (históricamente, o *por razón*) estructura la tensión de esa búsqueda en que consiste nuestra existencia.

La pregunta *¿qué es el hombre?* se transforma en esta otra: *¿eres capaz de llegar a ser aquello a lo que, desde el inicio de tu existir, estás llamado?* «¿Qué hace el hombre a partir de sí mismo, como ser que actúa libremente, o qué puede y debe hacer?» [42]. Y así, descubrimos que «la naturaleza se transciende a sí misma en el hombre» [43], «el hombre supera infinitamente al hombre» (Pascal). La naturaleza humana es auto transcendencia, apertura, actividad y posesión de aquellos fines que le son propios: *el hombre sólo es él mismo* cuando va mas allá de lo que es de un modo fáctico, hacia lo que todavía no es pero que se le presenta como la única posibilidad adecuada a la riqueza de su apertura, de su proyecto. Renunciar a ello sería renunciar a la grandeza de la vocación que todo hombre tiene por naturaleza o —como afirma la teología—, sería renunciar a la llamada que Dios (Trinidad de Personas) ha hecho «a cada» hombre (persona). «La realidad humana sólo está incoativamente dada» [44].

3.5.4. *La naturaleza humana y la ética*

La naturaleza humana invita a alcanzar el fin que le es más propio, a no conformarse con su punto de partida, sino a aceptar la *tensión* del anhelo de perfección, de *excelencia*, que hay en ella. «Hombre, atrévete a ser quien eres», sería el compromiso que plantea la capacidad de acción del hombre. *Atreverse* indica que depende de una decisión de la voluntad de cada quien: el hombre en este sentido es una tarea para sí mismo: en sus manos está el acertar o el fracasar. Justamente se puede hablar de *vidas fracasadas* si resulta que ya está inscrita en toda existencia la posibilidad de lo mejor. De no ser así, a lo sumo podría decirse que hay distintas opciones, más o menos atractivas pero igualmente válidas. De ese modo, ser justo o injusto dependería de una decisión emocional, pero no habría diferencia de valor entre esas dos actitudes. Pero la verdad es que eso no se lo cree nadie: el justo atrae, el malvado repele. Pero centremos la atención sobre esa idea: *el hombre es libre*. ¿De qué modo va a influir este hecho en la acción de la persona?

Por un lado, el bien y la verdad sólo se pueden alcanzar libremente. Nadie

42. R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, cit., 51.
43. Ibíd., 43.
44. J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 380.

que no quiera puede llegar a ellos a base de obligarle. Al final, la decisión de respeto del bien de otros depende no tanto de los argumentos racionales que se le den, como de su propia decisión de respeto. Si tuviéramos que convencer a alguien de la conveniencia de no maltratar a sus padres estaríamos tratando con una bestia, y lo mejor sería cuidarse de que nos atacara también a nosotros. No atender a razones es una de las posibilidades a las que nos abre la libertad.

Además, no está asegurado alcanzar el propio bien ni la verdad. Hay que quererlos. Los fines de la naturaleza humana vienen exigidos (se anhelan, se buscan) pero se pueden conseguir o no. Depende de la libertad, de que a mí me dé la gana. Como decía Albert Camus: «*el hombre es la única criatura que se niega a ser lo que ella es*»[45].

Los modos concretos de alcanzar la verdad y el bien no están dados, porque es la libertad quien tiene que elegirlos. Está dado el fin general de la naturaleza humana (felicidad, perfección), pero no los medios que conducen a esos fines. Es decir, hay muchísimo que inventar, que decidir, a lo que aventurarse. La orientación general está dada por nuestra naturaleza, pero ésta necesita que la persona elija los fines secundarios y los medios. Y dado que no está asegurado que alcancemos los fines naturales del hombre, la naturaleza humana tiene unas referencias orientativas para la libertad; es decir, tiene unas *normas*, unas leyes que le permiten encauzar (libremente) el cumplimiento de ese anhelo constitutivo. Si se cumple lo indicado en ellas estaremos un poco más cerca del objetivo. Si no se cumple, nos alejaremos de él.

La primera de las normas de esta «guía de la naturaleza humana» tradicionalmente se ha formulado así: «*Haz el bien y evita el mal*». No un bien y un mal externos y extraños a nosotros, sino nuestro mejor bien, evitando lo que nos daña: hacer el bien y evitar el mal es una invitación positiva a que cada uno haga de sí mismo el mejor de los proyectos posibles. Eso son las *normas morales,* que tienen como fin establecer unos cauces para que la libertad elija de tal modo que contribuya a los fines y tendencias naturales. La *ética* estudia cómo y de qué modo son obligatorias las normas morales, y cuáles son en concreto esas normas o leyes.

Esas normas *tampoco* se cumplen necesariamente, sino solamente si uno quiere. Pero están ahí porque la realidad humana está ahí, y «tiene sus leyes», sus caminos. Y es que el desarrollo de la persona y el logro de sus fines naturales tienen un carácter *moral, ético*. La ética es algo intrínseco a la persona, a su educación, y a su desarrollo natural. Es el criterio de uso de la libertad.

Por tanto, no cabe entender la ética como un «reglamento» que venga a

45. A. CAMUS, *L'homme revolté*, Gallimard, París, 1951, 22, citado por A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., 194.
46. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 110.

molestar a los que viven según les apetece. Sin ética no hay desarrollo de la persona, ni armonía del alma. A poco que se considere quién es el hombre, enseguida surge la evidencia de que, por ser persona, es necesariamente *ético*: «la ética es aquel modo de usar el propio tiempo según el cual el hombre crece como un ser completo»[46]. La naturaleza humana se realiza y perfecciona mediante decisiones libres, que nos hacen mejores porque desarrollan nuestras capacidades. *El hombre, o es ético, o no es hombre*.

Hemos dicho que los hábitos son importantes, porque modifican al sujeto que los adquiere, modulando su naturaleza de una determinada manera. Está claro que *la naturaleza humana se perfecciona con los hábitos*, porque hacen más fácil alcanzar los fines del hombre. Está claro también que el hombre se perfecciona a sí mismo adquiriéndolos: es entonces «el perfeccionador perfectible»[47]: perfecciona al mundo, da finalidades a las cosas al tenerlas, y actuando se perfecciona a sí mismo.

Podemos definir al hombre como *un ser intrínsecamente perfectible*. En esta definición el término «intrínsecamente» alude a que el hombre se perfecciona a sí mismo desde dentro, desde la libertad: o se perfecciona él mismo, o no se puede perfeccionar de ninguna manera: alcanzar la plenitud humana, la *felicidad*, depende de la libertad.

Con todo lo dicho quizá ha empezado a quedar claro *qué es el hombre*. De todos modos todavía es una respuesta demasiado abstracta. Por ejemplo, el bien y la verdad nosotros los encarnamos siempre en los valores y modelos: nadie actúa «por el bien», sino porque le gusta el vino, el fútbol, una persona a la que quiere o la música rock. Por tanto, si queremos *ver lo que el hombre es a la luz de lo que puede llegar a ser*, es preciso entrar cuanto antes en un planteamiento más concreto de su actividad. Empezaremos por el tener corporal y la situación *física* en la que el hombre vive. Más tarde nos referiremos al lugar del conocimiento en la vida humana, y después trataremos de la libertad con la que actúa, entrando en los grandes temas de las relaciones interpersonales, el sentido de la vida, la vida social, etc.

47. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 230.

4. Técnica y mundo humano

La persona humana está instalada en el espacio. El ámbito dentro del cual los seres se le muestran forman su mundo circundante, en cuyo interior se encuentra ya existiendo. El «mundo» es el «*ámbito* o *dónde* en que están las cosas y en que estoy yo»[1]. El mundo exterior *en* el cual el hombre vive es físico, material, y considerado en su conjunto recibe el nombre de Naturaleza. La persona humana no es concebible fuera de esa instalación material: su vida se despliega en ese medio y a través de él.

La peculiar síntesis de corporalidad e inteligencia que es el hombre le da una relación también peculiar con ese mundo exterior. No es una simple parte de la Naturaleza y de los seres y lugares que ésta contiene, sino que puede distanciarse de ella, transcenderla, usarla como medio y como fuente de recursos: «para el modo humano de vivir, lo que llamamos naturaleza no es tan sólo una circunstancia material, sino también —y ello es más decisivo— un conjunto de "disponibilidades". Cierto que, al mismo tiempo, es la naturaleza para el hombre un enraizado sistema de resistencias. En cualquier caso, representa algo con lo que hay que contar para hacer nuestra vida. (...) Para vivir, tenemos que agregar a nuestras disponibilidades naturales nuestros propios recursos. (...) La naturaleza se nos muestra como el ámbito universal y originario de los recursos que nuestra vida exige según sus necesidades materiales»[2].

1. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., 110. Hemos señalado en el capítulo anterior que «el hombre» no es un ente abstracto e intemporal, sino una persona *situada* o *instalada* en un lugar y en un tiempo determinados. Una parte importante de la filosofía del siglo XX, siguiendo la inspiración de S. Kierkegaard y E. Husserl, se ha acercado a la realidad humana desde esta perspectiva: cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., &12-13, &29-30.

2. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, 57-58.

Al mismo tiempo, la peculiaridad corporal humana le convierte en un ser que necesita modificar su circunstancia material para poder vivir. El hombre no vive en una madriguera, o en el agujero de un árbol, sino en una casa construida por él, donde le quepan «sus cosas». Por tanto, el *estar situado* del hombre dentro la Naturaleza es algo radical y determinante para su existir y su modo de ser, pues es a partir de ahí como hace, actúa, vive y se proyecta.

4.1. Los instrumentos técnicos

El verbo *tener* se emplea normalmente para expresar el *tener con el cuerpo*. El poseer con el cuerpo se refiere a cualquier instrumento de los que el hombre usa para satisfacer sus necesidades. Veamos algunas características de este modo de posesión:

Una primera caracterización de cualquier instrumento es su *referencia a la función* para la que ha sido inventado: un martillo no se entiende sin la acción de clavar. Un instrumento es «esencialmente *algo para*»[3]: «la obra que hay que producir es el *para qué* del martillo»[4], su ser es *relación a* lo que hay que hacer.

Al mismo tiempo todo instrumento pide una *adscripción*[5], según la cual contiene una referencia intrínseca al poseedor: un guante carece de sentido sin la mano; unas gafas «son para» que alguien se las ponga; sin esa relación ese objeto no puede entenderse. Correlativamente, el cuerpo humano es capaz de adscribirse cosas: un vestido, unos zapatos, un martillo, un guante, unas gafas. Eso resulta de su carácter de cuerpo no especializado, no «terminado», que precisa de instrumentos, y es capaz de fabricarlos mediante la inteligencia. Si el hombre tuviera garras en vez de manos, no sería capaz de adscribir cosas a su cuerpo. Poseemos corporalmente cosas porque nuestro cuerpo está morfológicamente preparado para ello.

Por eso, la cosa tenida queda medida por el cuerpo. El cuerpo es la medida de las cosas que el hombre tiene. Se puede tener una sortija, pero tiene que ser suficientemente grande para que dentro quepa el dedo. Se pueden tener unos zapatos, pero, si son demasiado grandes, se abandonan, porque no se adaptan al pie y, en tal caso *no sirven*. Las cosas tienen que tener *una medida humana*. *Lo pequeño es hermoso*, dice el título de un simpático libro de Schumacher[6]: es decir, las cosas son agradables cuando el hombre puede abarcarlas, manejarlas a su gusto. Lo gigantesco es abrumador e inhumano (así sucede con las grandes ciudades). Dicho de otro modo: el hombre tiene que ser la medida de la cosas que tiene.

3. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., &15, 81. Sobre este autor, cfr. 3.3, nota 24.
4. Ibíd., 83.
5. L. Polo, *Ética*, cit., 115.
6. J. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, H. Blume, Barcelona, 1978.

Esto ya tiene importantes consecuencias: es la técnica la que debe adecuarse al hombre y no al revés. Los aparatos tienen que ser simpáticos, amables, no hostiles o poco dóciles. Las máquinas deben tener un rostro humano. Quizás por eso han triunfado los ordenadores que usan el sistema de ventanas, los coches de diseño generoso con instrumentos reconocibles, los televisores de pocos botones y preparados para las manos más torpes.

4.2. El hombre como trabajador y productor

La capacidad humana de tener con el cuerpo no se puede separar de la capacidad de usar y fabricar instrumentos. El hombre usa con su cuerpo objetos adaptados, sacados de la naturaleza y fabricados, fruto de su invención. El hombre inventa su adaptación al mundo y también los medios para llevar a cabo esta adaptación.

La aparición de instrumentos es una manifestación de comportamiento inteligente[7]: es el conocimiento intelectual el que hace posible separarse de las necesidades inmediatas e inventar una solución para necesidades futuras. Discurrir que se puede fabricar una lanza para cazar, no *este* búfalo, sino *cualquier* búfalo, es pensar, situarse por encima del hambre instintiva de un momento dado, y anticiparse al hambre futura. Sin inteligencia no se pueden fabricar instrumentos.

El uso de instrumentos, y posteriormente su fabricación, tiene como finalidad la satisfacción de las necesidades humanas: el hombre comienza a usarlos para perfeccionar el modo en que caza, pesca, cultiva la tierra, se construye su casa, transporta los alimentos y mercancías, los almacena, etc. El hombre es un ser intrínsecamente perfectible que perfecciona el modo de satisfacer sus necesidades mediante la técnica. Esto se puede definir como *trabajo*.

El fin del trabajo es triple:

a) obtener aquello que se necesita. Las necesidades humanas no son sólo biológicas, sino también culturales, educativas, familiares, etc.: todo aquello que el hombre se propone alcanzar se acaba convirtiendo en una necesidad;

b) el trabajo organiza y transforma el medio natural en el cual el hombre vive. Esta transformación significa una mejora del mundo en cuanto que se dota al mundo de racionalidad, ayudándole a alcanzar sus fines (el hombre puede plantar árboles, o transformar un desierto en regadío). Pero esa mejora no está asegurada: podemos de hecho estropear el mundo, y eso es ya un problema ético;

c) el hombre, trabajando, se perfecciona a sí mismo, adquiere nuevos hábitos, hace nuevos descubrimientos, fortalece su capacidad, su preparación, su experiencia, sus conocimientos, se hace apto para tareas nuevas, adquiere una profe-

7. L. Polo, *Ética*, cit., 54-61.

sión. Desde este punto de vista se puede advertir que la *pereza* es un vicio antropológico, pues suprime los tres fines del trabajo aquí mencionados.

Sin embargo, porque el ser humano es inteligente, y porque la inteligencia es creadora, es capaz de producir más de lo que necesita él mismo, es capaz de cazar para él y para sus hijos, e incluso, puede evitar el ejercicio de la caza sustituyéndolo por la cría de ganado, comerciando con él, y así dedicar su tiempo a algo más que la supervivencia. Éste es el origen de la división de trabajo y de la dimensión social del trabajo.

En verdad el trabajo y la producción son una parte fundamental y básica de la actividad y la cultura humanas, pero el hombre es algo más que un *homo faber*: es una persona capaz de actividades superiores y modos de tener más altos (amor, conocimiento). Ahora bien, en la vida, además de trabajo y seriedad, hay ocio y juego. Sin ellos el trabajo no se entiende: el trabajo es el camino para el juego. Incluso, él mismo puede convertirse en una manera de jugar.

4.3. El hombre como habitante

El hombre modifica el medio natural al introducir entre él y la naturaleza un conjunto de instrumentos que le pertenecen: vestidos, útiles de cocina, aperos de labranza, armas defensivas, depósitos, graneros, ciudades, industrias, caminos, autopistas, parques y jardines, fuentes, etc. Los griegos definían la *casa* como *el conjunto de todos los instrumentos*[8] que el hombre tiene para satisfacer sus necesidades. La casa es el lugar donde se guardan los instrumentos. Éstos se guardan juntos, no se pueden considerar aisladamente.

El martillo es para clavar un clavo. El clavo es para que la mesa tenga patas y pueda sostener los vasos, los vasos remiten a la jarra, la jarra es para el grifo, etc. Ningún utensilio humano se puede considerar aisladamente; todos guardan una relación al cuerpo y a la función que ejercen sobre los demás instrumentos: «al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles»[9]. Un dique en un río es para almacenar el agua, el agua es para el riego, y exige un canal, el riego es para el cultivo del maíz, el maíz es para las gallinas; las gallinas necesitan un corral, etc. Los ejemplos son aún más claros en una ciudad: bocas de metro, cables, semáforos, aceras, parques, coches, gasolineras, camiones que llenan las gasolineras, refinerías, oleoductos, pozos de petróleo, etc.

Cada instrumento o útil pone al descubierto «una totalidad de útiles»[10] que podemos llamar «*plexo* de referencia»[11]. El hombre vive rodeado de los instru-

8. Aristóteles, *Política*, 1253a 30.
9. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., &15, 82.
10. Ibíd.
11. Ibíd.

mentos que él mismo ha fabricado. Esos instrumentos forman un *plexo* o *red* en la cual unos se refieren a otros, y todos ellos forman *el mundo humano*. Una ciudad no es más que un plexo gigantesco de instrumentos técnicos, dentro del cual el hombre vive. Una casa es un *lugar* donde se guardan los instrumentos, siendo la propia casa otro instrumento que cobija a todos los demás, y al hombre mismo.

Importa mucho destacar aquí que la referencia de unos instrumentos a otros procede del hecho de que un instrumento abre posibilidades de crear otros nuevos, y éstos no serían posibles sin el primero: sin rueda no cabe inventar el carro, sin pólvora no caben armas de fuego, sin motores no caben coches, etc. Una parte no pequeña de la historia de la humanidad es el descubrimiento y aprovechamiento de las posibilidades que ofrecen los inventos técnicos ideados por el hombre.

Por otro lado, el conjunto de útiles o instrumentos incluye en sus referencias a la naturaleza: «el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento *en las velas*»[12]. Y así, el plexo de instrumentos en cuanto está inmerso en la naturaleza configura el *mundo humano* como *paraje* donde uno vive, como «todo lo que hace frente»[13] y está «en torno a nosotros». El conjunto de seres naturales y artificiales en medio de los cuales nos encontramos viviendo es nuestro «mundo».

El plexo de los instrumentos modifica el entorno físico original en el que el hombre se instala. Aquí surge el problema ecológico: esa modificación puede ser perjudicial o excesiva para la naturaleza, e incluso no del todo necesaria para el hombre. Ahora lo importante es advertir que la persona humana *no se adapta al medio* sino en una medida pequeña; más bien el hombre es el ser que *adapta el medio a él*[14], modificándolo según sus necesidades.

Por tanto, el hombre no está inactivo, como los leones cuando no tienen hambre. Se mueve, va y viene, se instala, trae «sus cosas», trabaja y modifica el paraje donde vive: parece siempre afanado en mejorar su vivir. El hombre no «pasa» por los sitios sin dejar huella, sino que «se queda», permanece en un lugar, y lo *habita*. El hombre convierte la Tierra en Mundo, habita el mundo, no se limita a vivir en la tierra.

¿Qué significa «habitar»? «Habitar quiere decir estar en un sitio teniéndolo»[15]. El hombre es «habitante» porque es «habiente». Ambas palabras proceden de la misma raíz latina *habere*, que significa *tener*. *Habitante* es el *habiente*, es decir, el que tiene. «Los animales no habitan el mundo, el único que habita el mundo es el hombre: y lo habita en la misma medida en que establece en las cosas referencias a su cuerpo, según las cuales el cuerpo las tiene. Todo habitar es tener, y si el hombre habita es porque es un *habiente*»[16].

12. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., 84.
13. Ibíd., &18, 97.
14. L. Polo, *Ética*, cit., 34.
15. Ibíd., 115-130.
16. Ibíd., 120.

La palabra *habitación* tiene en castellano dos significados: un cuarto, y la acción de habitar. Muchas veces, por ejemplo cuando se habla de «mi habitación», se emplean los dos significados al mismo tiempo. Se habita allí donde se tiene el plexo de instrumentos que crean un campo de significado para la persona. Por eso, nos damos cuenta cuando han desordenado —u ordenado— nuestra habitación: ya no es igual, nos han cambiado algo que proyectaba nuestra intimidad. Por la misma razón, cuando alguien muere o no está, las cosas que le pertenecían quedan como abandonadas, sin razón propia de ser, y los que vienen de fuera no saben qué relación guardaban entre sí esos libros o esos objetos que pueblan la mesa del difunto. También se habita en un lugar que ha sido modificado por la presencia del hombre y donde está «depositado» el plexo o conjunto de instrumentos que uno tiene como propios. Los paisajes que rodean a las personas (al menos en occidente) sólo son explicables desde el hombre mismo (orden de los campos, árboles, existencia de caminos, cauces de ríos, etc.). Por eso, ante la Naturaleza desnuda o indómita (el mar, la alta montaña) la reacción habitual es una mezcla de miedo, respeto y admiración pues en ella nos encontramos con lo *sublime,* que a la vez coincide en nosotros con lo extraño.

4.4. El hogar como primera propiedad

Hemos dicho que los griegos definían la *casa* como el conjunto de todos los instrumentos, el lugar donde se guardan. La casa es también el lugar donde se guarda a sí misma la persona, el lugar donde el hombre «se queda» junto a sus posesiones, el lugar a donde se *vuelve* después de atarearse en el ámbito abstracto del mundo serio y las generalizaciones. La propia casa es ese rincón de la tierra donde cada uno tiene la conciencia clara de ser *él mismo*, sin necesidad de actuar, de disimular. El carácter personal del hombre da origen a un lugar absolutamente peculiar: su hogar.

El arraigo en el lugar donde se habita es una inclinación natural. Arraigo significa echar raíces. El hombre tiende a identificarse con el paraje donde habita, donde nace, donde crea su biografía. La inclinación a *estar en casa* se amplía al *lugar de origen*, al pueblo, la propia tierra, el origen de mi estirpe. El hombre tiende a arraigar en el lugar donde ha nacido o donde vive habitándolo por la obra de su trabajo y por la posesión de su casa.

La función de la casa en la vida humana tiene que ver con los períodos cíclicos de esta vida: «quedarse en casa» es lo que uno debe hacer, para reponerse, coger fuerzas y poder después volver a trabajar, a la lucha en el mundo de extraños. Asimismo, *volver a casa* es una de las grandes necesidades del hombre: tornar al lugar del reconocimiento, donde se sabe quién eres por lo que eres y no, como en el trabajo, por lo que haces, lo que produces o lo que vendes. El hombre necesita volver a «su» casa. La vida humana tiene un ritmo alternativo: primero, hacer, producir, trabajar; luego, volver al hogar, descansar.

Este arraigo, y el deseo de volver, acontecen porque la casa es el *hogar*, el lugar donde habita la persona. Hogar es la casa propia, poseída. No hay hogar sin un techo. No hay hogar sin ser dueño. No se puede hablar de él si no existe la materialidad de una casa de la que uno es dueño. De hecho, estas dos palabras se emplean como sinónimas. Pero el hogar es algo más: *forma parte de la intimidad*. En casa abrimos la intimidad a un entorno que es también íntimo, que se vive como ampliación de uno mismo y de su alma. El hogar es ese lugar donde nos encontramos con nosotros mismos. En él guardamos parte de nuestro yo. Cuando por la noche cerramos la puerta de nuestra habitación y nos quedamos a solas, aparece lo que realmente somos y nos enfrentamos sin máscaras a la alegría, el sentimiento de soledad o la tristeza, cansancio, etc. En casa, al fin, no hay miradas extrañas, todo nos es familiar, no hay que disimular.

El hogar es también el lugar donde se comparte la intimidad, donde los demás pasan a formar parte de mi intimidad. Así, el *diálogo* acontece sobre todo en el hogar: allí es donde realmente nos conocen. Donde hay que hablar desinteresadamente es, sobre todo, en la propia casa: en ella lo ideal es el reino de la amistad pues, justamente, es allí donde a cada cual se le quiere por lo que es, y no por lo que aporta, distrae o por su utilidad. Y por eso en la casa a los hijos pesados se les acepta como son, y a los más torpes también, y a los egoístas se les trata de ayudar y a los tristes se les cuentan bromas o se les saca de paseo y a beber. Por eso, en la casa las fiestas tienen ese aire nostálgico ante los que ese año quizá no se sientan a la mesa: no están y no son sustituibles, como sí lo son, en cambio, los comensales de un banquete o los clientes de un restaurante. Incluso la muerte de alguien cercano, en la casa, puede tener aire de fiesta, pues es en esas ocasiones cuando se descubre el cariño, el amor que es fuerte como roca y que en la vida de lo ordinario no se dice, porque existe el pudor de los que saben que no querrían actuar de otra manera.

Cuando en un hogar hay incomunicación, discordias, divisiones, afecta mucho a la persona. A veces se dice: «tiene problemas en casa» para incitar a la comprensión. Y los problemas que más duelen son los que uno tiene allí: la división de los hermanos, padres peleados, los hijos ante el divorcio, etc. La felicidad humana depende en buena medida de que en el hogar se comparta de veras la intimidad.

El hogar, por tanto, es el ámbito de la intimidad familiar, y por eso la nostalgia de *la casa* es fortísima en el hombre. Es el lugar donde el hombre toma por primera vez conciencia de su condición de hijo, de que su existencia tiene raíces, de la sonrisa acogedora de la madre que es una afirmación de lo positivo de la existencia. En el hogar se realiza el proceso de formación de la personalidad humana. Es el marco natural del amor, del sexo, de la familia[17]. Ningún ser huma-

17. G. K. Chesterton, *El amor o la fuerza del sino*, Rialp, Madrid, 1993, 51-73, 191-210.

no puede carecer de uno sin grave perjuicio. Los *niños de la calle*, que se pueden encontrar en tantas ciudades del globo, son personas a las que les ha faltado lo más importante. Su situación clama al cielo pues la injusticia que se hace con ellos tiene dimensiones ontológicas: se les ha negado el *humus* donde poder humanizarse, se les ha negado la madre, la seguridad, las referencias.

Algunas de las mejores obras de la narrativa tienen que ver con el hogar, con *la casa*, con su pérdida y su recuperación. Basta recordar obras antiguas, como *La Odisea* de Homero, o modernas, como *Lo que el viento se llevó* (M. Mitchel), *Retorno a Brideshead* (E. Waugh), *Los cuatro cuartetos* (T. S. Eliot), *Al faro* (V. Woolf), *La casa encendida* (L. Rosales) etc. *Volver a casa* expresa una inclinación humana profundísima. Tener un hogar es imprescindible para el hombre.

El hogar es también el lugar donde se guarda a la persona amándola, el lugar donde se cuida al enfermo, al niño, al anciano, a quien está cansado, al que retorna de un viaje, a quien se quiso marchar y ahora vuelve. Y no de cualquier modo, sino amándolos. Construir un hogar, mantenerlo y cuidar a las personas que hay en él, es más rico y más profundamente humano que trabajar y transformar el medio. La felicidad de una persona se mide por el hogar que tiene.

Todo ello presenta una gran cantidad de consecuencias jurídicas y organizativas: si el hogar es tan importante, habrá que preparar las cosas para protegerlo, para que todo el mundo tenga uno, para hacer que el trabajo no lo anule y la gente pueda dedicar tiempo a estar con los suyos en su casa. Es más, tiene un carácter ético: no puede uno ausentarse de casa como y cuando quiera, hay que cuidar a quienes están allí; un padre debe alimentar a sus hijos; un hijo alegrar a sus padres, etc.

Esto puede enlazarse fácilmente con las reivindicaciones del «*feminismo*»: la mujer ha sido discriminada cuando se le ha asignado como misión única el cuidado del hogar, negándosele el acceso al mundo profesional; el varón ha adoptado actitudes dominantes cuando ha sido el artífice de esa discriminación. Hoy en día se ha conseguido una *mayor igualdad* en el reparto de oportunidades entre el varón y la mujer en el mundo del trabajo de los países desarrollados, aunque queda mucho por hacer. Sin embargo, la familia ha visto reducido el número de sus miembros y su estabilidad. Se habla mucho de hogares rotos. Hay muchos niños que no tienen ternura a la que acudir. El mundo se dibuja cada vez más hostil para los que sufren y los débiles, pues faltan las casas a las que volver.

Las reivindicaciones del feminismo no se pueden separar de la crisis del ejercicio de la paternidad y de la maternidad. «Feminismo» y «machismo» son dos actitudes extremas, que coinciden en que proclaman la independencia de la mujer o del varón respecto de las tareas que les impone la construcción del hogar[18]. Las actitudes machistas o feministas conciben al varón o a la mujer como sujetos

18. J. Ballesteros, en *Ecologismo personalista*, Tecnos, Madrid, 1995, 91-109, hace una buena síntesis de las diversas posturas que caben ante este problema, y da orientaciones bibliográficas.

«emancipados», que se dedican afanosamente a su autorrealización individual, como si no tuviera nada que ver con una relación dialógica, amorosa, con otros.

4.5. La tecnología y el problema ecológico

El desmesurado crecimiento de la técnica ha preocupado intensamente al hombre del siglo XX. Los posibles damnificados por un crecimiento sin control son dos: la Naturaleza y el hombre mismo.

La amenaza de una técnica desmesurada e independiente de su creador ha sido experimentada intensamente, ya desde el siglo pasado. En efecto, el proceso de crecimiento de la técnica se ha ido haciendo cada vez más autónomo, pues en la creación de los nuevos instrumentos se parte de los ya existentes, se parte —por tanto— de una posición cada vez más lejana de lo que son las cosas en su estado *natural*. El problema aparece si el hombre ya no domina la técnica que ha creado, sino que es dominado por ella: un atasco de tráfico o un virus en un sistema informático pueden ser ejemplos más o menos livianos. En cambio, la bomba atómica o la sumisión a la cadena de montaje son trágicos. Y es que el hombre se puede destruir a sí mismo mediante sus obras.

«A medida que la complicadísima maquinaria técnica se va desarrollando más, parece que la acción del sujeto individual es menos relevante, hasta llegar a transformarse en un objeto más de esa cadena. El hombre se convierte, tan sólo, en un instrumento de producción; él mismo es transformado por ese proceso de posibilidades técnicas. (...) ¿Qué importa ya lo que el hombre piense, sienta o diga? Lo único que cuenta es la función que desempeñe en el proceso de producción objetiva. El hombre como sujeto, como persona única e irrepetible, ya no cuenta para nada. Desde esta perspectiva, el conflicto entre humanismo y tecnología aparece en toda su crudeza. Efectivamente, el sistema de productos técnicos impone sus propias exigencias, sometidas a parámetros valorativos de índole material y cuantitativa» [19]. Curiosamente, es el hombre quien se acaba atando al horario de la máquina, y no a la inversa. Y eso es injusto, ataca al ser de la persona, que es fin y no medio.

El segundo gran error de la técnica y de la mentalidad economicista de los últimos siglos[20] ha sido la de ser desconsiderados con la Naturaleza hasta dañarla. El hombre ha cometido una seria equivocación: ha pensado que la Naturaleza se podía usar como si fuera un instrumento exclusivamente a su servicio. Esta actitud arrogante consiste en tomarla únicamente como un medio para la producción industrial y económica[21].

19. A. Llano, «Ciencia y vida humana en la sociedad tecnológica», en N. López Moratalla, *Deontología biológica*, cit., 127.

20. J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, cit., 14-20.

21. Desde esta perspectiva, «la modernidad es la época de la escisión del hombre y la naturaleza. Éste es el supuesto básico que debe ser revisado», D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990, 122 y ss.

Las reivindicaciones ecologistas son justas en cuanto exigen al hombre que cambie de actitud [22]. No se trata de condenar por completo la técnica y hacer de la defensa de la Naturaleza una nueva ideología que contemple al hombre como una simple parte del *Ecosistema*, ese nuevo *absoluto* al que deberíamos supeditarnos [23]. Más bien se trata de reconocer que los seres naturales tienen unos fines y una armonía que hay que respetar. Y que no hacerlo es dañar a esos seres, dañar la Naturaleza y —como se comprueba a menudo por la experiencia de diversas catástrofes— dañar a los mismos seres humanos. Hay un uso de los seres naturales que los dignifica, en cuanto que sirven a la realización de lo humano: así lo que era piedra se convierte en cristal, la planta en alimento, etc. En cambio, usarlos sin finalizarlos, por mero capricho o por crueldad, es incorrecto, pues hace olvidar al hombre su carácter de administrador (y no de *dueño*) y su responsabilidad hacia las generaciones futuras.

La cuestión ecológica se plantea desde cuatro planos [24]: 1) el científico-técnico, para buscar soluciones no contaminantes ni destructivas; 2) el económico, para aplicarlas a la industria y la tecnología consiguiendo un desarrollo sostenible; 3) el legislativo, para asegurar esa aplicación y prever una explotación razonable de los recursos que permita un desarrollo de ese tipo; 4) el político, que incluya en la agenda de trabajo de todos los políticos la solución a los problemas medioambientales. Pero hay también un problema ético que se refleja en el pensamiento ecológico, que busca una formulación correcta de nuestra relación con la Naturaleza[25]. La mejor actitud ante la Naturaleza consiste en reconocerla y respetarla. Esta actitud la designaremos como *benevolencia*.

4.6. Tecnocracia y valores ecológicos

Llamaremos *tecnocracia* al poder de una técnica que aprisiona al hombre y a la actitud prepotente de usar de ella «contra» la Naturaleza. Es un término que designa a la técnica como *fuerza dominadora*. La tecnocracia es un funcionamiento autónomo del plexo de instrumentos, que no reconoce a la persona singular. Además, es un uso excesivo de la técnica por parte de la voluntad de poder, la cual toma la hegemonía de la acción olvidándose de las actitudes de respeto, ayuda o amor. Con la tecnocracia aparece la pretensión de convertir la Naturaleza en un puro objeto de dominio al servicio de los dictados humanos.

22. Cfr. J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, cit., 44 y ss. Estos nuevos puntos de vista, que van formando un nuevo paradigma ya fueron señalados dentro del debate sobre la posmodernidad: cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 73 y ss.

23. Este modo de pensar se ha venido a denominar *deep ecology*: cfr. J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, cit., 23-34.

24. R. Yepes Stork, «Ecologismo débil y ecologismo fuerte en la cultura europea», en *Actas del I Congreso Cultura Europea*, Aranzadi, Pamplona, 1992, 389-393.

25. J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, cit., 34-43.

El movimiento ecológico nos ha hecho tomar conciencia de los peligros que para la Naturaleza encierra la tecnocracia, y propone sustituir los valores tecnocráticos por otros acordes con una actitud de respeto hacia lo natural. A continuación, y como ejemplo, vamos a ofrecer un cuadro que resume parte de esos valores tecnocráticos —hoy, algunos de ellos incluso se han convertido en disvalores— y parte de los nuevos valores de la ecología. Conviene tener en cuenta que aquí sólo se muestra, para ver el contraste: *lo negativo* de la técnica y *lo positivo* de la ecología. Es claro que una absolutización de lo ecológico también sería negativa.

	Tecnocracia	*Valores ecológicos*
Resultados	Extinción de especies	Defensa de las especies
	Deforestación	Reforestación
	Energías no renovables	Energías renovables
	Basura	Reciclaje
	Ruido	Silencio
	Prisa	Lentitud
	Gigantismo	Pequeñez
	Arsenales militares	Defensa de la paz
	Aceleración	Ritmo natural
Categorías	Cantidad	Cualidad
	Lógica	Armonía
	Exactitud	Oportunidad
	Rentabilidad	Equilibrio
	Progreso	Conservación
	Explotación de la propiedad	Administración recursos
	Ingeniería	Preservación
	Curación	Prevención
	Consumo	Moderación
	Acumulación	Crecimiento vivo
	Calidad de vida	Desarrollo sostenible
	Posesión territorial	Distribución riqueza
	Defensa militar	Solidaridad universal
	Uniformidad	Diferencia
Actitudes	Agresividad	Contemplación
	Competitividad	Ayuda
	Funcionalidad	Unidad, visión global
	Utilidad	Belleza
	Eficacia	Culpabilidad-perdón
	Oposición	Complementariedad

Este cuadro es meramente indicativo de la amplia diferencia de puntos de vista y del alcance del cambio de visión que se propugna desde la recuperación de la conciencia ecológica: se trata de dar prioridad a resultados diferentes a los del *capitalismo salvaje*, pensar con categorías diferentes a las de la *razón instrumental* y dejar de lado el *individualismo* interesado.

Una de las ideas básicas de los valores ecologistas es la de recuperar el ritmo natural, ponerse en armonía con la Naturaleza. La vida humana, para ser verdaderamente humana, no debe estar sólo en armonía consigo misma, sino también con el hábitat natural. Y esto se consigue sincronizando los ritmos humanos con los de la Naturaleza. Cuando falta esta sincronía (acompasamiento), aparecen dos patologías que pueblan nuestro vivir: *la prisa* (un fenómeno exclusivamente humano, producido por el aumento de velocidad derivados de la tecnología); y *el ruido* (desarmonía que sólo el hombre es capaz de hacer, producido por la técnica)[26]. El *silencio* de la Naturaleza está lleno de armonía. Los sonidos naturales no son residuos sino que se acompasan con su ecosistema. Desde el ecologismo se hace una llamada a la recuperación de la *lentitud y silencio*. En el mundo clásico la tranquilidad en gestos y la parquedad en palabras eran señales de poseer la virtud de la *magnanimidad*, es decir, una nobleza de carácter que permitía tomar las cosas siempre desde su debida importancia, sin estridencias, sin exagerar.

La ecología presenta una verdad atrayente: habitamos en la Naturaleza; somos parte de ella. Ese habitar es peculiar, en la medida en que es consciente, está marcado por la libertad, transforma la naturaleza convirtiéndola en hábitat, etc. Por eso, cuando la reivindicación ecológica se desorbita aparece la *deep ecology*, según la cual no somos más que una simple pieza en ese *Todo* llamado Naturaleza: «Las partes de las que soy constituido siempre han existido y continuarán existiendo mientras exista la vida sobre la tierra. Lo que cambian son las relaciones entre especie y ambiente»[27]. La *deep ecology* termina rebajando lo humano al nivel puramente sensible, reduciendo al hombre a ser un *animal entre animales* y despojándole de cualquier prerrogativa de cara al resto de las especies. Así, desde planteamientos ecologistas, se llega a defender que la dignidad de un cerdo adulto es mayor que la de un bebé o un anciano discapacitado, pues su nivel de autoconciencia es mayor[28]. Frente a eso, aquí se propone adoptar una actitud benevolente.

26. R. YEPES STORK, «Elogio del silencio», en *Entender el mundo de hoy. Cartas a un joven estudiante*, Rialp, Madrid, 1993, 106-118.

27. DEVALL/SESSIONS, *Ecología profunda, Vivere come se la natura fosse importante*, Abele, Turín, 1989, 127.

28. Así lo sostiene, por ejemplo, P. SINGER, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1988.

4.7. La benevolencia como actitud ante la Naturaleza y los seres vivos

Usaremos aquí la palabra *benevolencia* en un sentido distinto al que se emplea en el lenguaje ordinario, donde significa un sentimiento de compasión hacia el débil y desprotegido, que lleva a dar una limosna, o expresar un gesto compasivo. El sentido en el que emplearemos el término *benevolencia* se refiere a *la actitud moral* de la que es capaz el ser humano [29].

¿Qué es la benevolencia? *Prestar asentimiento a lo real* [30], decirle a la Naturaleza: «¡sé tu misma!, ¡llega a ser el que eres!». Si encuentro un escarabajo boca arriba, y lo pongo boca abajo, para que siga caminando, le estoy diciendo: «*¡sé tu mismo!*». La benevolencia es prestar ayuda a los seres para que alcancen su fin: «queremos que todos ellos sean como son» [31], que cada ser alcance su mejor modo de ser. El escarabajo no hace nada boca arriba: está hecho para caminar boca abajo. Darle la vuelta es una actitud benevolente. Aplastarlo *no*. La benevolencia es prestar ayuda a lo real, para que llegue a ser en su plenitud, acompañar a las cosas para que puedan cumplir su finalidad propia. Por eso es benevolente quien sabe acudir en socorro de la vida amenazada [32].

Lo importante de la benevolencia es que con ella respetamos y reconocemos el valor de lo real *en sí mismo*, y no sólo *para nosotros*. Es decir, quien es benevolente sabe superar la relatividad de los intereses de una visión centrada en la satisfacción de instintos (por utilidad, placer o interés) para captar de un modo *absoluto* lo que son las cosas para, de ese modo, poder quererlas, respetarlas y usarlas como son. Sólo así podremos prestarles nuestra ayuda para que alcancen su plenitud. Ya sea a un escarabajo, a cualquier otro animal, o a una persona (así, sabemos que es mejor educar a una persona que servirse de ella, aunque la persona en cuestión no tuviera conciencia para reclamarnos esa ayuda). Por eso, con la benevolencia se puede lograr la armonía de esos seres, ya que se les permite alcanzar su plenitud, esa perfección que los hace bellos.

La benevolencia es la actitud ética hacia lo real que debe tener el hombre, porque supone reconocer lo que las cosas y las personas son, y ayudar a que lo sean. Parafraseando a Kant, el imperativo de la benevolencia diría así: «obra de tal modo que no consideres nada en el mundo meramente como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin» [33].

Mediante la benevolencia, entendida como aquí lo hacemos, el hombre no solamente se perfecciona a sí mismo, sino que también se convierte en un *perfec-*

29. Estas ideas están inspiradas en R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990, 146-164.
30. Ibíd., 160.
31. Ibíd., 159.
32. Ibíd., 162.
33. R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, cit., 103.

cionador de la Naturaleza, en cuanto que la ayuda a cumplirse como Naturaleza. De nuevo vemos que el desarrollo de la persona tiene un marcado carácter moral, pues no es un desarrollo aislado, sino que influye sobre la totalidad de la realidad circundante. Y como la benevolencia es una actitud voluntaria, que no viene dada por necesidad sino que es un hábito que se adquiere, también está en el hombre la posibilidad de dañar a su mundo circundante (cosas y personas). El hombre es el *perfeccionador perfectible* (Polo), pero por eso mismo es quien puede llenar de fealdad y maldad sus circunstancias.

Con todo lo dicho, todavía hay una pregunta que ha inquietado a lo largo del pensamiento moral sobre el hombre: ¿por qué ser benevolente? ¿No es más atractiva una *voluntad de poder* que no se doble ante nada distinto de su propio capricho? Si puedo ejercerla, si tuviera la capacidad real de hacer lo que me diera la gana a quien me diera la gana, ¿por qué renunciar a ello? ¿Hay algún motivo serio para el respeto, para no ser injusto con las cosas y con los hombres? En definitiva, ¿por qué voy a tener que respetar los seres naturales?, ¿por qué no destruirlos, si mi interés o apetencia así lo aconseja?

Se han intentado diversas respuestas de conveniencia: porque ser justo es lo que más interesa si uno no quiere que sean injustos con él (lo cual es falso: a menudo los que hacen el bien son maltratados); por ser un valor de moda en la sociedad, o por ser lo habitual, lo bien visto; porque la mayoría considera que la justicia es buena (lo cual no da razones en contra a alguien que pueda utilizar su voluntad violentamente); porque sí, porque es lo que hay que hacer (lo cual no es dar razones en absoluto). Cualquier tipo de respuesta de conveniencia se acaba encontrando con las críticas que Platón pone en boca de Calicles al final del *Gorgias*, y que han sido retomadas por Nietzsche: la moral, el respeto a los hombres, la contención de la fuerza salvaje de la voluntad, no es más que una cadena que los débiles han puesto sobre los hombres de natural poderoso. ¿Por qué no derribarlo todo y empezar un reino de super-hombres en el que sólo los fuertes tengan voz y lugar para la acción? Ante esto sólo cabe una respuesta última y radical: porque hombres y cosas han sido creados. Así como la razón última de respetar al «absoluto relativo» que es la persona humana radica en Dios, del mismo modo la razón última para respetar la Naturaleza es que tiene un dueño, que además es su autor. Reaparece así el tema de Dios.

La religión tiene mucho que ver con la ecología y con el respeto a la dignidad de la persona. Por ejemplo, el cristianismo afirma que el universo es *hechura divina*[34], y que la belleza que hay en él es un reflejo de la de Dios. El amor a la Naturaleza es vía hacia el conocimiento y el amor de Dios. En cambio, si el universo fuera una mera materia organizándose a sí misma, sin referencia a ningún ser superior —evolucionismo emergentista— no habría motivos para respetar el

34. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 299-302.

ser de las cosas, ya que cualquier acción que el hombre realizara sobre ellas (ya sea ayudándolas a ser o destruyéndolas) debería ser tomada como un nuevo momento de esa evolución total. Y, además, ¿quién se podría quejar y ante qué instancias si la Tierra, o los hombres que la habitan fueran destruidos por ejemplo, por un bombardeo atómico? Si todo fuera materia no tendríamos instancias ante las que ser responsables ni a las que pedir ayuda.

La benevolencia hacia los seres naturales lleva a contemplar el misterio de la vida y del orden cósmico como algo ordenado y dotado de fines. Se trata de un conjunto fascinante, a través del cual adivinamos al Ser que lo ha creado. Cuando se parte de esta actitud, el hombre resulta ser, no sólo el perfeccionador de sí mismo, sino también de la Naturaleza creada. El trabajo, «esa noble fatiga creadora de los hombres», es entonces «asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación» [35], como una parte de ella que le añade perfección y adorno.

4.8. El sentido de las cosas y su negación

Prestar asentimiento a lo real significa que conocemos y aceptamos las cosas como son. Verlas en su verdadero sentido es verlas en relación con lo que son cuando son plenamente: aplastar al escarabajo no tiene sentido, porque lo destruye. El hombre es capaz de ver el sentido de las cosas, es decir, su teleología, la finalidad para la que existen, su razón de ser.

El ser humano también puede dar un sentido a las palabras, a los instrumentos que maneja, e incluso a los seres naturales. Este dar sentido consiste en poner las cosas en relación con su fin. Entonces podemos afirmar que el fin da sentido a las cosas: el sentido que tiene un martillo es la función de clavar, el de una palabra es su significado, que es el objeto aludido por ella, etc. [36]. A este poner las cosas en relación con un fin lo llamaremos *disponer* (Polo). Y lo definiremos como ordenar una cosa a su fin. *Disponer* es *dar sentido* a las cosas: disponer de un martillo es usarlo para clavar, disponer del lenguaje es hablar queriendo decir algo, se dispone del terreno que se optimiza para el cultivo o que se convierte en una ciudad. Esto es especialmente importante respecto de los seres naturales y los seres vivos, pues en esos casos dar sentido consiste en descubrir el sentido propio que tienen esos seres y socorrerles en su cumplimiento. El sentido del escarabajo es vivir, cumplir su función en la naturaleza siendo lo que es.

Ahora bien, el hombre puede no ser benevolente, puede no tener en cuenta el sentido de las cosas. A esta actitud la llamaremos *instrumentalismo*, porque

35. Beato J. Escrivá de Balaguer, *Conversaciones*, Rialp, Madrid, 1980, 31.

36. «Lo que llamamos *sentido* es tanto significación, referencia, como intencionalidad hacia un fin», A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 47-53.

despoja a las cosas de su sentido propio, y las reduce a puros instrumentos, sometiéndolas a fines ajenos a ellas. Hay muchos modos de instrumentalismo: el uso unilateral del método científico del análisis, *cientifismo*, que reduce el ser y el sentido de las cosas a su descripción *formal* cuantitativa, sustituyendo la pregunta del *para qué* (cualidad) por la de *cómo* y *cuánto* (cantidad). Por escapar al método analítico, el sentido no comparece en él y por eso, a menudo, las cuestiones de sentido se olvidan. Por poner un ejemplo, se reduce el agua a H_2O como si eso explicara la totalidad de significados de ese líquido. O se reduce el pensamiento y el afecto a actividades de centros nerviosos, confundiendo al hombre con la máquina, cerrando los ojos a todo lo que no sea medible sin caer, quizá, en la cuenta de que las razones de ese absolutismo científico tampoco son medibles por aparato alguno.

El instrumentalismo consiste también en una peculiar confusión de los medios y los fines: el instrumentalista prefiere ante todo los medios, y sólo se preocupa de ellos: identifica al hombre con su poder y busca cómo multiplicar los medios y el poder mismo (pues éste es directamente proporcional a los medios de que se dispone). Y así, convierte los fines en medios (por ejemplo, el jefe que esclaviza a sus empleados) y los medios en fines (por ejemplo, el dinero, éxito, poder, fama).

Un caso típico de instrumentalismo es *la tecnocracia*, que lleva a creer demasiado en la técnica y a fiarlo todo a ella (la salud, el placer, la felicidad, e incluso al hombre mismo). La tecnocracia juzga al hombre por su capacidad de producir, desorbita la importancia de la rentabilidad y de los procesos económicos, y da origen al consumismo. Esta actitud es la que define al *homo faber* y a sus posturas ante temas tan importantes como el trabajo, el dolor y el destino.

Gandhi dijo una vez: «Los medios son como la semilla y el fin como el árbol. Entre el fin y el medio hay una relación tan ineludible como entre el árbol y la semilla»[37]. Esto quiere decir que los medios y los fines han de estar proporcionados entre sí: no se puede querer tener el árbol sin semilla, ni antes de que ésta muera y germine. El instrumentalista no sabe esperar, ni respeta este orden natural de las cosas, e incluso espera lo imposible, como obtener varios árboles de una misma semilla. La prisa, el ruido y el excesivo afán de eficacia acaban deshumanizando el mundo y también al hombre. Los valores ecológicos son una llamada a olvidar la frialdad del instrumentalismo a cambio de volver a vivir el mundo y la sociedad humana como el verdadero hogar del hombre.

37. M. Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, Sígueme, Barcelona, 1973, 122.

5. La ciencia, los valores y la verdad

5.1. El conocimiento teórico: la ciencia

En los capítulos precedentes hemos empezado a descubrir *qué es el hombre* considerando su *tener* físico y cognoscitivo. El estatuto práctico del tener físico ha sido desarrollado en el capítulo anterior, mientras que en los dos primeros tratamos de las facultades cognoscitivas. En efecto, cuando se ejerce el conocimiento, éste puede ser de dos clases: *teórico* y *práctico*. El primero da lugar a *la ciencia*; y el segundo es empleado para llevar a cabo *la acción humana*. Son dos clases distintas de conocimiento, aunque íntimamente relacionadas entre sí. Advertir esta diferencia evita el error, frecuente en el racionalismo [1], de confundir teoría y práctica aplicando el estatuto propio de la primera a la segunda.

En este capítulo vamos a ocuparnos en primer lugar de la ciencia y después de la acción humana y de los modelos en los que ésta se basa. Son cuestiones que remiten de modo natural al problema de la verdad teórica y práctica. El conocimiento de la verdad, en sus dos vertientes, constituye una gran tarea humana, sobre la que se funda el uso de la libertad. Mas, antes de hablar de la verdad, es preciso esclarecer suficientemente el estatuto antropológico del conocimiento teórico y práctico.

La ciencia es la más importante realización del hombre moderno, pues le ha permitido llevar a cabo la transformación del mundo. Una aproximación a ella exige el máximo respeto, y la convicción de que quizá alberga en sí lo mejor que el talento humano ha producido. En el siglo XVII, el descubrimiento y la aplica-

1. El racionalismo ha conformado durante mucho tiempo en Europa, princialmente en los siglos XVII al XIX, el modo de concebir la ciencia, la moral, el derecho y la política, etc. Cfr. F. Carpintero, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 23-81; G. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1991, 315-320.

ción sistemática del modelo físico-matemático dio origen a un cambio de mentalidad que ha configurado toda la Edad Moderna europea. Creció entonces en Europa la confianza en la razón[2] y se desarrollaron de modo más rápido e intenso las ciencias físico-experimentales y, a partir del siglo XIX, las ciencias sociales.

Importa destacar ahora tres rasgos de la mentalidad que acompañó a ese desarrollo: 1) la convicción de que en la ciencia se daba un progreso lineal y ascendente, garantizado por métodos racionales, lo cual nos remite al *método científico*; 2) la convicción de que la ciencia era un modo de conocimiento privilegiado sobre todos los demás, lo cual nos remite al lugar de la ciencia en el conocimiento humano; 3) la convicción de que aplicando la ciencia era posible conseguir un progreso indefinido en el mundo humano, lo cual nos remite a los límites de ese progreso. Estas tres convicciones han sido hoy en buena parte superadas, y sustituidas por otras que resumiremos a continuación.

5.1.1. *El método científico*

Hoy en día parece que no es verdad que en la ciencia se dé un progreso lineal y ascendente: no avanza por acumulación indefinida de conocimientos, sino con el auxilio de unos métodos que no siempre dan resultados satisfactorios y en ella influyen factores aleatorios de todo tipo (económicos, políticos, culturales o ideológicos).

El método más corriente en la ciencia es el *hipotético-deductivo*: parte de la observación, con los datos que adquiere elabora un modelo interpretativo, y procede a corregir el modelo inicial a partir de nuevas observaciones. La metodología de las ciencias experimentales permite alcanzar una explicación de aspectos de la realidad: los datos de los que se sirve son siempre parte, enfoques, de la realidad que tiene como objeto. Con la información obtenida se construyen *teorías* que deberán ser verificadas por medio de la experimentación. Las teorías no son un reflejo directo de la realidad; son más bien un entramado abstracto, una red de modelos. Cualquier teoría es un reflejo de lo real por medio de ecuaciones, cantidades, medidas. La realidad no son números, lo conseguido por la ciencia sí. Por eso hay que insistir en que existe un conocimiento espontáneo y previo a la ciencia, y que ésta es parte de ese conocimiento, un desarrollo concreto de él.

Los numerosos partidarios del método hipotético-deductivo están convencidos de que la ciencia no avanza tanto por acumulación progresiva de conocimientos, como siguiendo el método estudiado por Popper de ensayo y elimina-

2. Este proceso, y sus dimensiones culturales, está bien resumido en P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Guadarrama, Madrid, 1991, 34-48.

ción de errores. Según él, un investigador no debe justificar sus nuevas teorías, sino que está obligado a ser crítico con ellas y a buscar su refutación. Saber que algo es falso es un avance en el conocimiento, pues se ha evitado una apariencia. Cuantos más ataques supere, más verdadera será, aunque nunca estaremos seguros de la verdad de nada. La propuesta es más bien negativa, crítica. Parece decir: «antes de que otros ataquen tus hipótesis, atácalas tú mismo» [3]. A fin de cuentas, la falsedad es posible, mientras que la verdad se acaba convirtiendo en una búsqueda sin término.

Sin embargo, las teorías científicas tienen cierta validez, pues permiten alcanzar una explicación de algunos aspectos de la realidad. De un modo positivo, esto quiere decir que la realidad es mucho más rica que el modelo científico que nos ayuda a conocerla y por eso dicho modelo es modificable. A la hora de elegir entre dos modelos científicos, debemos elegir el que tenga mayor poder de explicación de lo observado, mayor poder de predecir las consecuencias que se seguirán del fenómeno descrito, y mayor capacidad de converger con otras teorías independientes de él [4].

5.1.2. *Ciencia y conocimientos: cientifismo*

Hoy nadie duda de la extraordinaria importancia de la ciencia. Para muchos «conocimiento significa conocimiento científico»[5]. Quizá es conveniente dar algunas pautas para evitar exageraciones.

La ciencia en el mundo moderno tiene un inmenso poderío que, en buena parte, procede de que la ciencia permite al hombre intervenir eficazmente en los procesos físicos cuyas leyes va descubriendo. Esa intervención modifica esos procesos, poniéndolos bajo el control humano, convirtiendo al hombre en «señor» de la realidad. Así, la ciencia pasa de ser un saber teórico a ser uno práctico: la técnica. La ciencia es la condición que posibilita el avance de la tecnología.

Fue el entrever ese poder lo que fascinó a los hombres de los siglos anteriores. Por eso pensaban que era el conocimiento humano más privilegiado, y concebían la vida humana como un grandioso *hacer* [6]. Así apareció el *homo faber*. El descubrimiento de la exactitud y el poder de predicción de este tipo de conocimiento lo hizo aparecer a los ojos de estos hombres como el único fiable. Esta última idea se ha incorporado en buena medida a la mentalidad actual: «existe en el mundo científico una reticencia bastante generalizada (...): la desconfianza, la

3. Cfr. J. Corcó, *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de K. Popper*, EUNSA, Pamplona, 1996, 59 y ss.

4. N. López Moratalla, *Deontología biológica*, cit., 137-143.

5. R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, cit., 65.

6. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, 340 y ss.

inseguridad ante todo conocimiento, toda argumentación, ante todo aquello que por su propia naturaleza no es susceptible de un tratamiento científico-experimental; ante lo que de suyo no es verificable midiéndolo o pesándolo»[7].

La ciencia, como conocimiento riguroso, atado a lo empírico, a lo que es experimentable, puede propiciar el desprecio de otros modos de conocimiento, que serían considerados «poco serios». Este exceso y unilateralidad en la valoración de la ciencia, fruto en muchos casos de su propia especialización, puede llegar a conformar una actitud explícita que defienda y trate de *reducir* todo el conocimiento humano a los proporcionados por ella. Eso es el «cientifismo».

El primer despreciado por el cientifismo es el conocimiento espontáneo, la experiencia precientífica, propia de la vida cotidiana. Tal vez no se dan cuenta de que sin este conocimiento espontáneo de la situación en la que uno *ya* se encuentra no se puede vivir ni actuar. La experiencia científica se basa en la experiencia precientífica. Y es que no todo es ciencia y razón, sino vida y tiempo: «La diferencia fundamental entre ambos niveles es que en la ciencia se buscan conscientemente los errores de los modelos científicos. En la experiencia precientífica los errores aparecen solos, se nos muestran sin que los busquemos»[8]. La vida no es una máquina lógica, que funcione con exactitud milimétrica, sino que en el orden hay un lugar para el desorden e, incluso, a menudo parece que es este último quien impera.

Cualquier científico es un hombre que tiene una vida real y concreta, y además una determinada visión del mundo, unos valores que persigue y que toma como criterio de sus decisiones libres: la ciencia no es aséptica. Un científico, si está colaborando en un proyecto nuclear para desarrollar armas de destrucción masiva, no puede justificarse simplemente diciendo que él se limita a hacer formulaciones de física. Tan es así la influencia de la vida de los propios científicos, que la creatividad de los genios es un factor de primera magnitud en el avance científico y en el diseño de nuevas teorías generales que cambian lo tenido hasta entonces por inamovible (Newton, Einstein, etc.).

Ni siquiera en la ciencia todas las motivaciones son científicas. Así se pone de relieve la importancia del conocimiento que se pregunta por el sentido de las cosas y busca la visión global. Preguntas como «¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?» no pueden ser respondidas por la ciencia positiva; están más allá de la ciencia, por ellas hay que arbitrar otros modos de saber.

La conducta humana no admite un tratamiento puramente científico pues la *persona* escapa a sus métodos. Por un lado, la ciencia versa sobre lo general y lo abstracto. En cambio, lo propio de la persona es lo singular y su intimidad. Las

7. N. López Moratalla, *Deontología biológica*, cit., 145.

8. A. Llano, «Ciencia y vida humana en la sociedad tecnológica», en N. López Moratalla y otros, *Deontología biológica*, cit., 132.

leyes no reflejan la singularidad de cada *quien*. Por otro, en la conducta humana lo primero son los fines; por tanto, a la persona le importa el sentido de las cosas, su significado natural y propio. Sin embargo, el método científico busca ante todo la descripción cuantitativa y analítica de sus objetos de estudio, incluidas las situaciones humanas y sus explicaciones, que nos remiten a las condiciones iniciales de los procesos [9]. Esta mirada va *hacia atrás*, hacia cómo empezaron las cosas, y no mira hacia adelante, *hacia el fin*. Así desaparece la *teleología* (el sentido) de la explicación de lo humano, quedando estas cuestiones reducidas al ámbito de la irracionalidad, de lo privado y subjetivo, estableciendo una trágica dicotomía entre el ámbito científico-técnico y la libertad y la moral de las personas singulares.

5.1.3. *Progreso y especialización*

El sueño del progreso lineal e indefinido producido por el desarrollo científico fue generalizado en la segunda mitad del siglo XIX, gracias a un clima de gran optimismo: desde 1870 a 1914 apenas hubo en Europa conflictos bélicos, la ciencia avanzó mucho, etc. Sin embargo, en 1914 se produce la quiebra de este ideal decimonónico, como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y de la nueva situación histórica. La ciencia no asegura el bien del progreso ni la civilidad de los pueblos. Incluso su crecimiento puede ser grandemente dañino (armas, muertes en masa, etc.). Con el abandono del gran mito del progreso indefinido se genera un problema nuevo: la unidad de la ciencia y su consideración global. Hoy en día, la ciencia está muy afectada por el fenómeno de la *especialización*. Ha crecido tanto que resulta completamente inabarcable, no se puede dominar con facilidad, y la comprensión del sentido de los avances científicos resulta difícil.

Este crecimiento de la especialización hace progresar más la ciencia, pero genera problemas nuevos como la acumulación de conocimientos y su manejo, y su sentido humano [10]. ¿Cómo adquirir una visión global de la ciencia? Se supone que esa tarea corresponde a la universidad, pero ésta ya no proporciona visiones globales, sino completamente centradas en aspectos parciales, aislados. La ciencia como *comunidad de saber* desaparece en la especialización y en el exceso de información a que está sometida la humanidad. «El humanismo es precisamente ese saber unitario» [11], que permite adquirir una visión de conjunto de todos los saberes y armonizarlos entre sí [12], a partir de una visión más general del hombre y del mundo.

9. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, cit., 122.
10. R. Yepes Stork, *Entender el mundo de hoy*, cit., 93-105.
11. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 186.
12. J. H. Newman, *The idea of an University*, Notre Dame University Press, 1986, 94.

Se trata, en definitiva, de transmitir no sólo ciencia, sino *cultura*, en sentido estricto. El incremento exterior de la ciencia termina perdiendo su sentido si no hay también un incremento interior al hombre: la ciencia, como la técnica, recibe su medida del hombre; ha de crecer y transmitirse de modo que éste pueda aprenderla y darle un sentido.

5.2. El conocimiento práctico y la acción humana

El *conocimiento práctico* es aquel que versa sobre las acciones humanas: «esta tarde iré al cine», «quiero irme de vacaciones», «prefiero cerveza», etc. Tiene una característica especial: es la aplicación del conocimiento intelectual a la concreta situación en las que cada uno se encuentra. Las acciones humanas tienen lugar en la realidad concreta y singular, en el hoy y en el ahora. Las grandes teorías, para ser eficaces, han de ser traducibles a la concreción propia de la existencia humana.

Los clásicos acuñaron el concepto de *razón práctica* [13] para referirse al empleo de la razón como reguladora de la conducta, por oposición a la *razón teórica*. El análisis del conocimiento práctico exige mostrar los elementos que intervienen en la acción humana [14]. En este proceso tiene un papel principal la voluntad: una acción es humana en cuanto que resulta de una elección de la voluntad, por ser querida por el sujeto que actúa. Respirar no es algo que pertenezca a la razón práctica; ser fiel a la palabra dada, en cambio, sí. Los elementos de la acción práctica son los siguientes:

1. *El fin*. La acción comienza cuando las potencias del hombre tienden a un determinado fin: llegar a comer a casa, estudiar una carrera, viajar a Barcelona, buscar la felicidad, etc. Lo primero en la acción es el fin: según lo que elijamos como fin desarrollaremos una conducta u otra. Así, el fin es lo primero que aparece y lo último que se consigue [15], el motor de arranque de la acción, aquello que «provoca» que el hombre se ponga en marcha. Si faltan los fines aparecen el aburrimiento, el tedio, el sinsentido. Estar aburrido es tener por delante un tiempo que no podemos estructurar, al que no podemos dar un sentido, una tarea.

2. *La deliberación y la prudencia*. Captar el fin produce una deliberación

13. La exposición que sigue se inspira en la visión clásica del conocimiento práctico, de la que se puede encontrar una síntesis en los libros VI y VII de la *Ética a Nicómaco*. La visión aristotélica del conocimiento práctico ha sido reivindicada a partir de 1960 por un gran número de autores, entre los cuales están algunos de los hasta aquí más citados: R. Spaemann y L. Polo. A ellos se podría añadir L. Strauss, A. MacIntyre, etc.

14. L. Polo, *Ética*, cit., 213 y ss.

15. «El fin es el principio en las acciones humanas», «es verdad la afirmación de que todo lo que hace el hombre lo hace por un fin», Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 1.

acerca de cómo realizar la acción, es decir, de qué medios se dispone para conseguir lo querido, qué circunstancias concurren, etc. Aquí se incluye todo lo que designan términos como consejo, asesoramiento, consultoría, análisis de situaciones, etc. Esta fase de la acción puede tener gran complejidad cuando no se conocen las circunstancias[16].

La prudencia es la virtud que permite llevar a cabo con acierto esta deliberación. Ser prudente es acertar sobre lo que conviene hacer y sobre el modo de hacerlo. Esta virtud ayuda a captar rectamente qué es en general bueno para el hombre, qué es lo natural y lo conveniente para él. Además, sirve para captar si una acción concreta favorece o perjudica a ese hombre concreto y, por último, por medio de ella podemos valorar las circunstancias que favorecen o dificultan la acción para modificar el plan que tengamos, para la consecución del fin que se nos aparece como bueno. Un ejemplo puede ilustrar: quiero estudiar una carrera universitaria porque me gustaría tener cargos de dirección de empresas en el futuro; eso me exige un buen expediente y adquirir unos hábitos de trabajo serios; se me presenta la oportunidad de realizar un viaje turístico poco antes de exámenes; considerando que eso es un fin placentero pero que entra en contradicción con el fin dominante en este momento de mi vida, decido quedarme a estudiar.

3. *La decisión*. Es el último paso que hemos señalado en el ejemplo anterior. Una vez hecha la deliberación acerca de los medios, se *elige* uno de ellos, se toma la decisión: me quedo y consigo medios para poder cumplir en el futuro el fin que me he propuesto o, por el contrario, me voy de viaje, disfruto una semana, y luego decido aspirar a menos o esperar un milagro académico.

4. *La ejecución* viene después de la decisión. Mantener la decisión tomada y ponerla en práctica hasta el final, es algo que cuesta mucho más que decidirse. La ejecución de las decisiones tiene que ver también con las virtudes morales: la fortaleza, la constancia, etc.

5. *Los resultados*. Después de realizar lo decidido, se comprueba que los resultados casi nunca son exactamente los esperados. Las cosas no suelen salir como uno había pensado, los fines pueden no alcanzarse, los medios pueden resultar inadecuados, la decisión errónea, etc. Una de las características más claras de la acción humana es la diferencia entre las expectativas y los resultados. El conocimiento práctico se diferencia del teórico en que tiene que prestar atención a las *contingencias*, que pueden echar por tierra los planes teóricamente más perfectos, y debe tener en cuenta la debilidad humana. La realidad es rebelde a la mejor teoría. Es imprevisible, mudable, aleatoria. La razón práctica tiene que ser consciente de sus límites, modesta, tiene que saber que puede fallar[17]. Lo finito es imperfecto, y sólo llega a ser perfecto a base de rectificarlo.

16. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103b 30.
17. D. INNERARITY, «Poética de la compasión», en *Comunicación y sociedad*, VII/2, 1994, 67.

6. *La corrección*. En la acción humana se hace necesario, por tanto, introducir los resultados obtenidos, hacer balance de la situación y corregir las previsiones iniciales. Esos resultados (por ejemplo, un examen con mala calificación, una operación de venta fracasada, etc.) obligan muchas veces a cambiar el plan de trabajo y los objetivos. Para ello hay que actuar cibernéticamente, es decir, aprender de los propios errores para rectificar el rumbo de la acción. La razón práctica humana es una *razón corregida*[18], que vuelve sobre sí para rectificar las decisiones. Quien no sabe rectificar, es un terco o un teórico, pero ni se conoce ni conoce la realidad y chocará con ella. «*Rectificar es de sabios*», es decir, de prudentes. El hombre es capaz de aprender de sus errores.

7. *Las consecuencias*. En la acción hay que tener en cuenta no sólo el resultado, sino también sus consecuencias: las acciones tienen efectos no previstos. La consideración de los efectos secundarios tiene una gran importancia (basta pensar en los medicamentos, en la economía, etc.).

5.3. Los valores y modelos de conducta

En todas las fases de la acción intervienen unos criterios previos que uno tiene ya formados antes de actuar, y de los que parte para elegir el fin, escoger unos u otros medios, etc. Los llamaremos *valores*. Se caracterizan porque valen por sí mismos: lo demás vale por referencia a ellos. Son aquello que nos dice lo que cada cosa significa para nosotros. Por ejemplo, un cordero asado se puede valorar de varios modos. Un amante de la buena mesa buscará si está bien cocinado, si sabe bien, etc. Aquel a quien le preocupa la salud mirará el grado de colesterol que tiene y las calorías, y quizá se conforme con una ensalada, etc. Todos actuamos contando ya según unos valores determinados que pueden ser muy variados.

— *la utilidad*, que busca ante todo que las cosas *funcionen*;
— *la belleza*, que quiere que las cosas estén adornadas, en su sitio, que sean armónicas, que sean perfectas;
— *el poder*: tener autoridad y dominio sobre territorios, seres naturales, cosas y personas;
— *el dinero*: el que siempre se pregunta ¿cuánto puedo ganar con esa acción, con ese trabajo, con ese esfuerzo? sólo se mueve cuando hay dinero por medio;
— *la familia*: mi hogar y mi gente, *los míos* son los valores en torno a los cuales se construyen muchas vidas humanas;

18. F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1973, 183.

— *la patria, la tradición*: son valores referidos a la colectividad que nos ha visto nacer;

— *la sabiduría*, o el valor de buscar comprender el sentido de las cosas;

— *la destreza técnica*, o la habilidad para ejecutar determinadas acciones; etc.

Los valores se toman de los fines de la acción y, a menudo, esos fines son los valores que cada uno tiene, pues éstos son los distintos modos de concretar la verdad y el bien que constituyen los fines naturales del hombre. Si resulta que de los valores que yo tenga depende lo que tome por verdad o bien para mi vida, es máximamente apremiante el preguntarse cuáles son los valores por los que cada uno se rige. Un error en este campo acabaría siendo fatal: construir la propia vida sobre un error es el origen del fracaso.

Los valores se suelen materializar en símbolos, que se respetan por lo que representan: la bandera, las imágenes religiosas, las fotos de familia, los colores del equipo, etc., son símbolos de los valores que uno defiende. El símbolo hace presente la realidad valorada. Los símbolos de los valores también pueden aparecer en modelos de conducta: a alguien puede gustarle ser enfermera, o actor de cine, o parecerse a su padre, o tener un ideal que ha visto encarnado en alguien a quien quiere, etc. Los valores no se transmiten por medio de discursos teóricos y fríos, sino a través de modelos vivos y reales, que se presentan, se aprenden y se imitan. No hay valor sin su modelo correspondiente.

El modelo que realiza un valor puede presentarse en primer lugar como *héroe*, como ídolo. El hombre necesita tener alguien a quien parecerse, a quien admirar e imitar[19]. Los héroes son personas que vivieron una vida llena de plenitud y significado: llegaron, por así decir, a una cota muy alta de humanidad, y por eso atraen. El héroe invita a realizar lo *excelente*: su vida muestra que hay ideales por los que merece la pena arriesgar, dejar de lado las seguridades grises a cambio de acciones bellas o debidas. Pero esa excelencia no puede ser tan inasequible que no pueda ser imitada, pues en tal caso ya no servirían como modelos: «la virtud es la democratización del heroísmo»[20], porque con ella todos pueden alcanzar este estado.

La narrativa suele tratar de héroes. En tiempos de crisis de valores sus personajes son decostrucciones del héroe, antihéroes[21]. La Iglesia también ha concedido gran importancia a los modelos. Los santos no son otra cosa que héroes religiosos, figuras ejemplares que en cada época encarnan el ideal cristiano. Hoy en

19. Cfr. D. Innerarity, «La nueva tarea del héroe», en id., *Libertad como pasión*, EUNSA, Pamplona, 1992, 29.

20. D. Innerarity, «La nueva tarea del héroe», cit., 41.

21. Un caso arquetípico es el del Ulises: la versión de Homero es puro contraste con la de Joyce.

día los modelos se han diversificado: deportistas, «famosos» del mundo del espectáculo, de la moda, de la política, de la gran empresa, etc. Sin embargo, al cabo los modelos más influyentes en el hombre no debieran ser esos triunfadores, sino ejemplos más cercanos a la vida cotidiana, que penetran en la intimidad, porque encarnan valores más profundos. Los modelos familiares [22], los maestros, los amigos y aquellas personas a quienes llegamos a admirar a través de una relación estable (familiar, profesional, etc.), son los que tienen real posibilidad de construir desde su ejemplo, de edificar nuevas vidas. La responsabilidad de la conducta de esos hombres es, por eso, muy grande.

Los hombres que se constituyen en modelos lo hacen por medio de su historia, de la narración de su existencia y sus hazañas. Contar historias tiene una influencia práctica mayor que los discursos teóricos en la configuración de los tipos de conducta de los pueblos [23]. La transmisión oral (el cuento narrado por la madre a los hijos antes de que les envuelva el sueño), la novela, la épica, el drama, el cine, etc., son vehículos para la transmisión de esos modelos. Por eso el arte narrativo tiene una enorme influencia en la vida humana, pues genera conductas (el niño quiere ser guerrero, el empresario triunfador despierta ilusiones en los estudiantes de empresa, el gesto desinteresado de una mujer buena mueve a la atención mundial hacia las carencias del llamado Tercer Mundo).

Todos los pueblos, desde los más remotos orígenes de la humanidad, han sido educados mediante narraciones (mitos, sagas, leyendas...). En nuestros días, los grandes narradores son el cine, la televisión, la publicidad. Muchas veces dibujan un mundo idealizado y tratan de inducir al consumidor a repetir el modelo que ofrece, haciendo que la reacción mimética (de imitación) se provoque sobre todo a través de la imagen [24].

Por qué imitar unos modelos y no otros tiene que ver con la educación y la libertad. La pregunta por los valores es la pregunta por los modelos: «dime con quien andas y te diré quién eres», es decir, «dime qué modelo has elegido, quizá sin darte del todo cuenta, y te diré qué valores aspiras a encarnar». Insistimos: tener modelos no es ni bueno ni malo, es algo «simplemente humano». La cuestión está en que uno puede acertar o equivocarse en ellos. Aquí radica la importancia de las modas: ¿por qué elegir un modelo de diversión, de conducta o de vestido sólo por el hecho de que todos lo hacen? ¿Cuál debe ser mi grado de independencia? ¿El que todos imiten el mismo modelo convierte a éste en acertado? La personalidad

22. A. Polaino-Lorente, «La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual», en *Revista Española de Pedagogía*, 196, 1993, 453-458.

23. Sobre la importancia de los saberes narrativos, H. Arendt, *La condición humana*, cit., 208-209.

24. Cfr. R. Yepes Stork, *Entender el mundo de hoy*, cit., 21-31.

25. La masificación ha sido uno de los temas favoritos del análisis antropológico del siglo XX: cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

madura elige por *convicción*, no sólo por moda. Quien sólo elige los modelos que triunfan se acerca a la masificación[25] y a dejar que otros decidan por él. La educación, en buena parte, consiste en trasmitir modelos y valores que guíen el conocimiento práctico y la acción, es decir, que permitan que cada uno sea el guía de sí mismo, desde la verdad del hombre. Claro que, entonces, se nos abre necesariamente la pregunta acerca de la posibilidad de que el hombre conozca —o no— algo verdaderamente y, más en concreto, la verdad acerca de sí mismo. Desde aquí se abriría una amplia consideración sobre *cómo educar*[26].

5.4. La verdad como conformidad con lo real

La inteligencia busca el conocimiento de la realidad. Cuando lo logra, alcanza la verdad. La verdad, por tanto, es el bien propio de la inteligencia, y consiste en la capacidad de *abrirse a lo real*. La distinción de dos tipos de conocimiento, teórico y práctico, implica la distinción de dos tipos de verdad, *verdad teórica* y *verdad práctica*.

Verdadero significa que conocemos algo tal y como es. Es decir, hay verdad si se da una conformidad entre las cosas y nuestro conocimiento acerca de ellas. La verdad es *la conformidad entre la realidad y el pensamiento*[27]. Saber la verdad es no estar engañado, despertar a la realidad. Las cosas son de una determinada manera: conocer la verdad es conocer la forma de las cosas, saber «cómo» son[28].

Esto supone, por un lado, que las cosas tienen cierta estabilidad, o un determinado modo de ser que hace que unas se distingan de otras (a eso se le puede llamar *esencia* o *forma*). En segundo lugar, nuestra mente es capaz de descubrir esa coherencia interna del universo, por ser una forma cognoscible. Es el sentido aristotélico de la verdad: mi mente y la realidad se adecuan. La verdad es interna al universo y yo tengo acceso a ella. Mi capacidad de razonar es, si se permite el símil informático, el *password* que me abre el fichero codificado del cosmos. Admitir esto tiene indudables ventajas. El universo y la historia se convierten en algo unitario que puedo entender. El esfuerzo intelectual de la humanidad no sería una serie discontinua de intentos de creación de sentido en un mundo que no lo tiene, sino la historia del descubrimiento del sentido que conforma la realidad del mundo, y de la historia y libertad humanas. Negar que el mundo tiene una lógica, que sea razonable, conduce al escepticismo y al nihilismo.

26. V. García Hoz, «La práctica de la educación personalizada», en *Tratado de educación personalizada*, Rialp, Madrid, 1991, vol. 6.

27. La ampliación y precisión de estas nociones en A. Llano, *Gnoseología*, cit., 25-35.

28. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1976, 459. Cfr. Tomás de Aquino, *La verdad*, selección de textos, introducción, traducción y notas de J. García López, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 19, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995.

5.5. La verdad como inspiración

Una verdad que se convierte en fin o criterio de conducta es un valor. La conducta se rige por valores (si resulta que me gusta mucho la música de Chopin, puedo decidir estudiarla, aprender a tocar el piano, pagar para recibir clases, y llegar así a tocarla, convirtiendo esa música en un valor importante para mí). La verdad rige la conducta por medio de los valores. Ésta es la dimensión práctica de la verdad.

La verdad práctica aparece en la vida del hombre como un hallazgo, que lleva a una conformación posterior de la propia conducta con lo hallado. La verdad cambia al hombre cuando éste la encuentra y le llena de inspiración para su vida futura[29]. Encontrar la verdad supone una sorpresa, rompe la rutina. Encontrarse con la verdad es *emocionante*, sobre todo cuando se trata de *verdades grandes*, ésas que determinan la dirección de la propia vida, lo que voy a decidir qué voy a ser.

La verdad es una realidad con la que nos encontramos, viene experimentada como un *deslumbramiento*, pues ella misma —por su elevado contenido de realidad, por otorgar un sentido a la propia vida— puede entenderse como esplendor. El encuentro con la verdad puede ser más o menos intenso: podemos encontrar la verdad en un teorema matemático (en este caso equivale a entenderlo), *caer en la cuenta* de la importancia de los sentimientos, encontrar una persona de la que nos enamoramos; *descubrir* que tenemos una enfermedad incurable y que vamos a morir; podemos encontrar la verdad en el ejemplo de un sabio, de un santo, de un hombre de acción; etc. En sentido fuerte es descubrir, identificar y aceptar, con emoción, cuál es el modelo o la persona conforme a la cual vamos a diseñar nuestra vida. La experiencia más clara del encuentro con la verdad es la *conversión religiosa*. En ella, se encuentra a Dios, Alguien en quien quizá no se creía, y que se presenta de pronto como Persona que interpela al sujeto y le sale al encuentro.

La realidad encontrada como verdad conmueve profundamente al hombre. La primera consecuencia del encuentro es precisamente una cierta conmoción, pues es un descubrir la realidad que *compromete* al que encuentra. El ejemplo más clásico es el enamoramiento. La conmoción del enamoramiento adquiere un verdadero carácter de *metanoia*, de transformación interior: me transformo interiormente, descubro que en mi vida ha faltado esa verdad que he encontrado, verdad sin la cual mi vida anterior parece vacía, pobre, sin sentido, una pérdida de tiempo.

¿En qué consiste ese cambio provocado por el encuentro? En percibir y aceptar la tarea que la realidad encontrada me *encarga*. He de abrirme a una nueva ocupación. El encargo es novedoso, me cambia. Comienza la aventura: la reorga-

29. Se amplía este planteamiento en R. Yepes Stork, *Entender el mundo de hoy*, cit., 53-68.

nización de mi vida para dedicarme a cumplir la tarea que me adviene en el encuentro con la verdad. Me hago cargo de ella porque se sitúa ante mí: me encarga una misión. La verdad merece ser *conquistada*, y ésa es la tarea que aparece como novedad.

Además, el encuentro me dota de *inspiración*. A partir de entonces «nada es igual». La inspiración es un impulso para ejercer mi libertad tratando de reproducir y expresar la realidad con la que me he encontrado, y encarnarla en mi vida o en mi obra. La verdad tiene un carácter dinamizante respecto de nuestro operar. Nos hace ver las cosas de otra manera. Seguir la inspiración es actuar conforme al encargo que ella me da. Si la verdad encontrada es una persona, resulta máximamente inspirativa. Está el amor por medio. La verdad entonces *llama*, porque tiene voz. Es *alguien* que soy capaz de oír, que está ante mí y efectúa un *vocare*, una *vocación*. Aceptar la propia vocación es dejarse descubrir por la verdad que inspira, estar dispuesto a aceptar la tarea que se presenta como mejor —como verdadera— para la propia vida [30].

Para que la verdad sea plena, no sólo hay que conocerla, sino también vivirla. No se trata sólo de entenderla teóricamente, sino de incorporarla a nosotros, de vivir la vida desde la inspiración que ella nos otorga. Las grandes verdades transforman nuestra vida. Aquí se puede ver la estrecha relación entre *verdad y libertad*: la primera es la que da sentido a la segunda, pues la verdad es el bien que busca una inteligencia libre.

Cuando me encuentro con la verdad, cuando se me manifiesta un trozo del sentido de lo real, también se pone en marcha mi *capacidad creadora*, pues hace su aparición *la belleza*. El hombre encuentra en la verdad un arranque para su capacidad artística porque la verdad hay que expresarla, y en cuanto que tiene esplendor es bella. La obra de arte nace de «la repentina conmoción producida por lo contemplado» [31]. Las grandes gestas humanas son fruto de la inspiración que una determinada verdad ha puesto en las vidas de sus protagonistas, verdad que hace de esas vidas algo digno de ser inmitado, algo bello. Toda vida humana cargada de sentido tiene una verdad inspiradora. El crecimiento del hombre se realiza gracias a su inspiración en la verdad. Es ella la que enciende las alas de las capacidades humanas.

¿Qué relación hay entre la verdad teórica y la práctica, entre *lo que se piensa y lo que se vive*? Existe hoy una separación entre ambos tipos de verdades. Antes, si a uno le convencían de algo, tenía que cambiar su modo de vida para adecuarlo a esa verdad aceptada e incorporada, porque teoría y práctica, formaban un bloque compacto (D. Innerarity): alguien podía estar equivocado, pero era coherente con sus ideas. Hoy esta relación ya no es tan evidente: se admite que

30. Para un mayor desarrollo de estas ideas, cfr. R. YEPES STORK, «La persona como fuente de autenticidad», *Acta Philosophica*, vol. 6, fasc. 1, 1997, pp. 83-100.

31. H. KUHN, *Wesen und Wirken des Kunstwerks*, Munich, 1960, 12.

uno pueda mostrar unas ideas radicales acerca de la sociedad, y al mismo tiempo vivir con el lujo y la tranquilidad de un burgués.

En la actualidad, la autenticidad, la influencia de las convicciones en la conducta práctica, han dejado de ser éticamente exigibles. Esto quiere decir que el encuentro con la verdad es débil, que no llega a inspirar la conducta. La autenticidad o coherencia es la armonía entre la verdad teórica que uno tiene por cierta y la verdad práctica que se refleja en la propia conducta. Si la verdad teórica y la práctica no tienen nada que ver, ambas se vuelven triviales y no hay modo de lograr una inspiración seria. Cuanto aquí se ha dicho sobre el encuentro con la verdad apunta a reforzar la idea de que la verdad encontrada es auténticamente poseída cuando la conducta es coherente con ella. En caso contrario, esa verdad se vuelve trivial, y no tiene interés alguno más allá de la curiosidad, más allá del deseo de apariencia de sabiduría que suele rodear a los pedantes o a los frívolos. La verdad se convierte así en algo susceptible de ser sustituido por otra cosa más útil. Si la verdad como admiración no impera, lo que queda es un terreno abonado para la dictadura de la conveniencia y de la fuerza.

5.6. Las objeciones contra la verdad

El asunto de la verdad es poco pacífico: no hay nada que provoque mayores discusiones ni divisiones. En nombre de la verdad a menudo se llevan a cabo empresas heroicas y sacrificios enormes; pero también se perpetran crímenes y se han cometido injusticias. Nada puede producir mayor temor que una fuerza política que se llame a sí misma «el partido de la verdad», pues en ese caso todos los que no piensen como ellos empezarán a ser vistos como enemigos y, si tal partido llega al poder, no habrá razones para respetarles. La verdad no es un asunto que pueda tenerse por evidente y tranquilo. Y el problema se agrava cuando se plantea en el terreno de la práctica. ¿No sería mejor vivir en un mundo sin verdad, sin exigencias que *obliguen* a la conciencia de los hombres?, ¿no sería ése un mundo sin divisiones, aunque fuera al precio de ser un mundo sin contenidos? Así lo plantea el escepticismo: ¿verdad?, cada uno la suya o, mejor, ninguna. Como mucho plantearlo como una posibilidad teórica que no comprometa en absoluto. La pregunta pronunciada por Pilatos «¿qué es la verdad?» [32] sigue repitiéndose sin cesar. Su actitud de desprecio hacia ella, también.

¿Cabe alguna objeción seria frente a la postura escéptica? Ésta objeta lo siguiente: lo que es verdad para unos no lo es para otros; por tanto, toda verdad es una opinión. La primera frase sostiene que «*nada es verdad ni es mentira, todo es según el color del cristal con que se mira*». La segunda dice que no hay verdad,

32. Evangelio según San Juan, 18, 38.

sino sólo *apariencia* de verdad. Así, se afirma que lo que para unos hombres es un valor, para otros es un contravalor; por tanto no hay valores universales, comunes para todos, ni tampoco verdades universales. Es como si cada uno tuviera, desde sí mismo, que decidir sobre qué cosas van a constituir la verdad para él. Se parte de una desconfianza radical a las capacidades del propio conocimiento, que nos engaña, nos representa un mundo que es válido sólo para nosotros. Lo que resulta de ahí es el escepticismo[33], la postura que afirma que la verdad no está al alcance del hombre: el hombre no es capaz de verdad, debe conformarse con opiniones más o menos plausibles, pues su conocimiento es débil y —quizá— la realidad que está al alcance de su conocimiento, también.

Pero el escepticismo total es muy difícil de mantener, no puede ser riguroso. ¿Por qué? Porque el escéptico actúa contando ya con la verdad, pues al decir esa doctrina la dice convencido de que los demás entienden lo que él dice, de que tiene alguna razón al decirlo, de que no es lo mismo decirlo que no decirlo, o de que quiere abrir los ojos a los que creen que hay alguna verdad para que conozcan «la verdad de que no hay verdad alguna». A la hora de actuar uno tiene preferencias, da por supuesto cosas, funciona contando ya con ciertas certezas[34]. Por eso lo más ordinario es que el escepticismo adopte formas mitigadas[35]. La más corriente es aquella que afirma que la verdad es una realidad estrictamente *relativa* a cada hombre y a cada época. Para el relativista todo son «verdades pequeñas», provisionales, en medio de un mar de dudas y de ignorancia.

En cambio, nosotros sostenemos que el hombre puede conocer las cosas tal y como realmente son, y penetrar cada vez más en el conocimiento de lo real. El conocimiento espontáneo nos dice esto; la misma presencia de la duda nos habla de la experiencia del engaño y, por lo tanto, de la verdad; la realidad de un lenguaje consistente, en el que no es lo mismo decir «perro» que «caballo» que mantener la boca cerrada, también nos habla de la fijeza del lenguaje, de nuestro conocer y de las cosas que nombramos al hablar. No hay que tener miedo a la verdad. A menudo, muchas formas de escepticismo son más bien prejuicios contra verdades determinadas, que no se está dispuesto a admitir de ninguna manera.

De todos modos, la objeción más persuasiva contra la verdad es la que establece *el relativismo de los valores*: cada quien tiene que tener por bien lo que considera que es bueno para él, sin tener que someterse a unos criterios subjetivos que, a fin de cuentas, serían extraños a las capacidades de su propia libertad. Los

33. Ya en la Antigüedad clásica el escepticismo adquirió una notable madurez intelectual. Pirrón, fundador de esta escuela, lo expresó así: «todo me da lo mismo, porque todo es igual». Cfr. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento,* cit., vol. I, 439-445.

34. Aristóteles, hacia el año 330 a. de C., ya hizo una crítica consistente al escepticismo, recogida en su *Metafísica*, 1065b 20 y ss.

35. Sobre las clases de escepticismo, defensores y críticos, cfr. A. LLANO, *Gnoseología,* cit., 71-91.

valores serían algo privado, incluso puras preferencias sentimentales e irracionales. Vayamos por partes.

¿Existen unos valores o criterios de actuación comunes para todos los hombres? El relativismo de los valores contesta negativamente esta pregunta. Es la aplicación del escepticismo al ámbito de la razón práctica.

Pero, si la persona se define por unas notas que son las que fundan, entre otras cosas, los derechos humanos, y la naturaleza humana consiste en alcanzar el bien y la verdad, entonces podemos concluir que el bien y la verdad son los valores o criterios prácticos que presiden siempre la acción humana. ¿Por qué hacer esto y no otra cosa? Porque dadas tales circunstancias, al sujeto le parece lo mejor, lo bueno aquí y ahora. Es decir, ese bien, esa verdad, son los criterios últimos de actuación. Ahora bien, cada ser humano tiene en sus manos la tarea de concretarlos según su propia situación (en la paz o en la guerra, en la salud o la enfermedad, en la riqueza o la pobreza...). No hay ciencia de lo singular, ni de la conducta personal. En ella el papel de la prudencia (virtud que aplica los principios generales a lo concreto) es determinante [36].

La proposición «lo que es verdad para unos no es verdad para otros» se podría aplicar a las decisiones que conforman la conducta, pero no a las premisas a partir de las cuales se decide la conducta, porque éstas son los principios del actuar y los valores comunes a todos los hombres. Los derechos humanos brotan de las exigencias propias de la naturaleza y del ser del hombre. Son los valores comunes para todos: no son algo negociable, no pueden dejarse a la decisión de la mayoría, pues no dependen de lo que decidamos acerca de nosotros, sino de lo que en realidad somos.

Si el relativismo de los valores se mantiene de una forma extrema, se hace necesario negar que exista una *naturaleza humana*, pero *de hecho* las certezas básicas e iniciales del comportamiento práctico son espontáneas y no demostrables [37], y dan por supuestos esos bienes a la hora de regir la conducta, pues están ya presentes en todo actuar.

5.7. La aceptación y el rechazo de la verdad

La verdad sólo se incorpora a la vida del hombre si éste la acepta libremente. Así mismo puede rechazarla: no se impone necesariamente. La presencia o ausencia de la verdad en la vida del hombre y en la sociedad es un asunto fun-

36. Cfr. J. Pieper, «Prudencia», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 33-82.
37. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2; F. Carpintero, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 311-321.

damental, que da lugar a una enorme cantidad de situaciones que tienen que ver con la ética. ¿Cómo lograr esa aceptación? Por medio del respeto hacia ella. La verdad ha de ser hospitalariamente recibida en la vida humana. Su presencia ennoblece al hombre. Su ausencia, la mentira y la falsedad, lo envilece. Verdad significa *riqueza*, precisamente porque hace a la persona poseedora de aquellas realidades cuya verdad acepta y reconoce.

La aceptación de la verdad tiene cuatro momentos sucesivos. El primero de ellos es adquirir la disposición de aprender, que exige ante todo tomar conciencia de que uno no sabe. Esto es lo que Sócrates hacía con él mismo y con los demás[38]. Esta disposición nos hace ser abiertos a las verdades nuevas con que podamos toparnos. El más ignorante es el que no sabe que lo es, el que cree que sabe. Esta adquisición puede hacerse por medio de la curiosidad, del asombro o la admiración, o de la perplejidad, que hace entrar en crisis las seguridades del mundo en que vivimos.

Una vez dispuestos a aprender algo, se requiere cultivar la atención[39], mediante la observación atenta de la realidad de que en cada caso se trate. La mayor parte de los errores que cometemos se deben a falta de atención, que equivale en cierto modo a la inconsciencia. Cultivar la atención significa: estar despiertos[40], no dormirse, vigilar. Una forma de cultivar la atención es buscar la verdad.

En tercer lugar, *respetar la verdad es aceptarla*. Hay verdades que nos pueden enfadar, especialmente si hacen referencia a nuestros propios fallos. Pero hay que aprender a aceptar los propios errores. Quien no sabe aceptar la verdad, se frustra. Se niega a conocerse. Se niega a conocer a las personas que le rodean si resulta que tampoco está dispuesto a admitir fallos en ellas. No avergonzarse de la verdad es síntoma de tener una personalidad madura, que no vacila en aceptarla, con sus consecuencias, sean favorables o adversas (por ejemplo, aceptar que uno tiene cáncer). La verdad hay que encararla, enfrentarse con ella. Aceptarla no implica no hacer nada por superar el error; más bien, sólo si sé dónde he fallado puedo rectificar.

Una verdad aceptada genera *una convicción*. Las verdades de las que uno está convencido pasan a formar parte de uno mismo, quedan «guardadas» en nuestra intimidad. Las convicciones nacen de la experiencia, de haberse encontrado con verdades determinadas.

Sin embargo, la verdad puede ser rechazada por el hombre. Las razones son varias. Por un lado, puede pasar inadvertida, por falta de disposición de aprender o por falta de atención. Quien carece de esa disposición pasa su vida sin que surja

38. Platón, *Apología de Sócrates*, 20e.
39. D. Innerarity, «Tras la postmodernidad», en *Anuario Filosófico*, XXVII/3, 1994, 952.
40. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., 139 y ss.

nada verdaderamente interesante, rotando del aburrimiento a la diversión, y viceversa. La causa está en que esa persona se alimenta sólo de verdades pequeñas. Un ejemplo claro aparece en la figura del «pesado». Siempre cuentan lo mismo, algo que no tiene por qué tener gracia y que acaba produciendo irritación por su superficialidad.

Esta situación de *inconsciencia* respecto de la verdad se parece un poco al sueño. *La rutina* consiste precisamente en acostumbrarse a las verdades grandes, que pasan a ser pequeñas cuando a base de tenerlas delante terminamos por no verlas. Esto sucede a veces con el amor: la gran pasión con que empezó un matrimonio puede acabar convertida en domingos de televisión porque no hay ninguna verdad en común sobre la que organizar la convivencia.

Una falta de disposición para aprender son los prejuicios, convicciones inmotivadas *a priori*, inducidas casi siempre por otros, que nos hacen percibir la realidad, no como es, sino como nos han dicho que es, o como nosotros nos hemos imaginado. Los prejuicios hacen poca justicia a la verdad y son poco benevolentes con lo real. Suelen ir acompañados del recelo y la sospecha, y proceden más de la voluntad particular y los sentimientos que de la razón. Y porque son más bien irracionales, echan a perder la concordia y la ilusión. Otra falta parecida es la incapacidad de escuchar.

Eludir la verdad es el segundo grado de su rechazo. Consiste en «retirar furtivamente la mirada» [41] de ella. La vemos un momento, pero hacemos como que no la hemos visto. La tratamos como al vecino pesado que parece dispuesto a tomar el ascensor con nosotros —¡seis pisos!—, y cerramos la puerta del ascensor haciendo como que no le hemos visto, aunque él y nosotros sabemos que le hemos visto, «pero es que molesta», pensamos. *«Retirar furtivamente la mirada» es la manera más corriente de actuar mal*, porque no queremos encararnos con la verdadera situación. Es el caso del que «no quiere darse por enterado», por ejemplo, del descontento que causa un jefe a sus empleados por su actitud de poca comprensión o ayuda.

La forma extrema de eludir la verdad es huir de ella, darle la espalda, escapar de sus proximidades. La bebida como refugio, las drogas, son formas de *eludir la totalidad de la situación* en la que uno se encuentra. La tristeza que provocan ese tipo de huidas son señales claras de la necesidad de la verdad para la vida: sin ella no cabe ser feliz, sin ella lo mejor es no ser consciente de la propia existencia, pues esta resulta deprimente. En la verdad nace la libertad como afirmación de la belleza del propio ser.

Por último, la forma extrema de rechazar la verdad es negarla, decir que no existe. Para ello cabe servirse de la manipulación de la verdad, para que parezca

41. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., 273.

otra cosa o aparente menos de lo que en realidad es. Éste es el riesgo de los periodistas, narradores y políticos. O bien, se puede intentar ocultar la verdad mediante la mentira o la imposición de silencio: echar botes de humo, no dejar hablar a los que dicen verdades que no queremos oír, castigar a los subordinados que discrepan de la versión «oficial» de la realidad, no dar la palabra, etc. En todos estos modos de rechazar la verdad hay una ausencia de reconocimiento de lo real. Se retira la benevolencia hacia las cosas: no quiero saber nada de ellas; me invento mi propia verdad. Así, el que miente se atribuye falsos poderes creadores.

La actitud ética respecto de la verdad consiste en *respetarla*, y enfrentarse con ella, para reconocerla, si bien esa aceptación pueda ser molesta o complicar la vida. Aunque la verdad traiga problemas, hay que prestarle asentimiento, como hizo Sócrates. En caso contrario, la convivencia se deteriora, pues se rompe la confianza. *Veritas parit odium*, decían los clásicos, la verdad engendra odio. Pero esto sólo sucede cuando se rechaza, cuando su conocimiento no abre a la corrección. Cuando la verdad se acepta, el hombre se enriquece, y su existencia adquiere una dignidad y un brillo inusitados, porque en ella hay más libertad.

6. La libertad

6.1. Los usos de la voluntad o los cinco modos de querer

La libertad, como hemos visto al hablar de la persona, tiene su raíz en lo más profundo de la persona humana, que es *un ser libre*. En consecuencia, la libertad permea todos los actos de la persona, incluso parece estar reflejada en el carácter especial de su corporeidad. Mas, la libertad se asienta sobre todo en el ejercicio de la voluntad: a menudo «ser libre» se identifica con «hacer lo que quiero», o al menos «poder hacer» lo que se quiere.

¿De qué modos puede ejercerse la voluntad? Ya sabemos que los usos de la razón son principalmente tres: *el uso técnico*, que hemos llamado *tener corporal*; *el uso teórico*, mediante el que se construye la ciencia y el campo del saber; *el uso práctico*, por el que se diseña la acción y la conducta. Así, hemos sostenido que manejar un tenedor es un comportamiento práctico distinto de ocultar la verdad, pues en el segundo aparece una dimensión moral. Las acciones morales me constituyen, dándome un modo de ser, diciendo (a mí y a los que me rodean) quién soy. También sabemos que la voluntad tiene tres momentos: el deseo, la deliberación y la elección. La deliberación corre a cargo de la razón práctica. De estas distinciones podemos hacer aparecer cinco modos de querer[1]:

1. *El deseo* es el uso primero. Consiste en la inclinación hacia un bien racionalmente captado que se nos aparece como bueno. El deseo consiste en la búsqueda de la unión o posesión de lo deseado. Una vez conseguido esto, se trastoca en *gozo*. Desde el punto de vista de esta tendencia, la voluntad es querer.

2. *La elección* voluntaria puede ser doble, según se oriente al pasado o al futuro. Si se orienta al pasado, a cosas que ya han sucedido, adopta la forma de

1. Este epígrafe debe mucho a R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 45-95.

aprobar o rechazar. Este uso de la voluntad se aplica especialmente a todo lo que uno ya es, y al modo en que convive con su propia realidad: hijo de tales padres, nacido en tal ciudad y año, gordo o flaco, alto o bajo, etc. Esto se lleva a cabo diciendo *sí* o *no*.

3. Si la elección se orienta hacia el futuro podemos llamarla *dominio* o *poder*, porque me encuentro en situación de decidir acerca de lo que será mi futuro, estoy por encima de las cosas que *me* pasan, siendo yo al final quien decide qué es lo que va a pertenecer a mis circunstancias. Dominar es ser señor de la propia vida, decidir acerca de aquello que *puedo* hacer, porque depende de mí.

4. La *voluntad creadora* es la que se aplica a todas las acciones técnicas y artísticas, en las cuales doy forma a una materia. La capacidad creadora del hombre transciende el ámbito puramente técnico y artístico, su inventiva es mucho más amplia pues de la intimidad personal brotan novedades inéditas ya que es creativa de por sí. El crear humano puede consistir en transformar una materia (crear riqueza, por ejemplo), realizar actos lingüísticos (hablar o escribir), o en crear instituciones (una asociación, el derecho positivo, etc.) o relaciones personales (amistad). Todo esto es posible porque la inteligencia es creadora [2]. Es la voluntad creadora la que encauza el brotar inteligente de la persona. La voluntad es crear.

5. Por último hay un uso de la voluntad que podemos llamarlo *amor*, y consiste en el reconocimiento y afirmación de una realidad por lo que en sí misma es y vale. Amar es deleitarse, alegrarse, en el bien de otro. La benevolencia es un caso del uso de la voluntad como afirmación, como amor. Se trata de la respuesta voluntaria a la captación que hace la inteligencia de las cosas como son en sí mismas, en su alteridad. La voluntad es amar.

Estos usos de la voluntad tienen mucha relación y pueden, más bien deberían, darse simultáneamente. Por ejemplo, estoy feliz (aprobación) porque me ha llamado un amigo y por fin puedo (poder) cumplir una vieja aspiración mía (deseo): empezar (crear) una relación que forme un proyecto compartido (amor). Una boda significa una unión deseada por los contrayentes, que se aceptan mutuamente, porque se han elegido el uno al otro para crear una familia, pues se aman. Lo mismo ocurre con *el arrepentimiento*, en el cual uno rechaza una parte del propio pasado desaprobándolo, y busca el poder sobre su futuro para no repetir aquello.

Ninguno de estos cinco usos puede dejar de considerarse, pues en ese caso las consecuencias se empiezan a sentir enseguida: aparece un hombre incompleto, irreal o deforme. En tales casos se exageran unos, mientras otros no se tienen en cuenta: el hombre no es sólo deseo (Freud), ni sólo voluntad de poder (Nietzsche), ni voluntad creadora, ni amor benevolente, sino todo a la vez y armónicamente.

2. Cfr. J. A. MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993.

6.2. La libertad interior o constitutiva

La libertad, una de las notas definitorias de la persona, permite al hombre alcanzar su máxima grandeza, pero también es la *condición de posibilidad* de su mayor degradación. Es quizá su don más valioso, porque empapa y define todo su actuar. El hombre es libre desde lo más profundo de su ser. Por eso los hombres modernos han identificado el ejercicio de la libertad con la realización de la persona[3]: se trata de un derecho y de un ideal al que no podemos ni queremos renunciar. No se concibe que se pueda ser verdaderamente humano sin ser libre de verdad.

La libertad tiene cuatro grandes planos, que se superponen e implican mutuamente. Considerarlos atenta y correctamente permite admirar este don peculiar del hombre y evitar reduccionismos y confusiones en su consideración[4]. A esto se dedicarán los epígrafes de este capítulo: primero hablaremos de la libertad constitutiva, después de la libertad de elección, en tercer lugar de la realización de la libertad y en cuarto lugar de la libertad social.

El primer nivel de consideración es *la libertad constitutiva*, también llamada *fundamental o transcendental*. Es su nivel más profundo e indica que la persona humana es un ser libre. Esta libertad no viene considerada como una mera propiedad de los actos del hombre, sino como su mismo ser. ¿En qué consiste? En ser una intimidad libre, un espacio interior que nadie puede poseer si uno no quiere, y en el cual yo me encuentro a disposición de mí mismo. Soy independiente, autónomo, tengo un campo interior de novedad inaccesible para nadie que no sea yo. Puede definirse como un poseerse en el origen, ser dueño de uno mismo y, en consecuencia, de las propias manifestaciones y acciones.

Ningún cautiverio, prisión o castigo es capaz de suprimir este nivel de libertad: se puede mantener una creencia, un deseo o un amor en el interior del alma, aunque externamente se decrete su abolición absoluta. El hombre tiene un *dentro* que es inviolable, en la misma media en que el *ser* del hombre se puede caracterizar como *libertad*: yo no tengo libertad, sino que soy libre. En ese sentido, el único modo de eliminar la libertad fundamental es haciendo desaparecer al mismo hombre. Todas las formas de perseguir la religión o la libertad de pensamiento se saldan con un fracaso, porque jamás llegan al interior de la conciencia. La tortura es la violencia dirigida a lograr ese quebranto: lograr, por medio de la destrucción de la libertad, la de la persona misma. El torturador no cambia el modo de pensar de alguien, sino que se dirige a la destrucción de su núcleo más sagrado. La maldad de ese tipo de acciones es tal porque justamente ataca al mismo ser del hombre, a su intimidad.

3. Cfr. la exposición del ideal moderno de la libertad dada por D. Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, 25; cfr. ibíd., 17-33, 48-65.

4. El desarrollo filosófico de esos cuatro planos se puede encontrar en J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 381 y ss; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., 200-206; T. Melendo, «Las dimensiones de la libertad», *Anuario Filosófico*, XXVII/2, 1993, 583-602.

Esta libertad interior, que nos permite hablar de dignidad de la persona ya que desde ella queda claro que cada ser humano es la fuente de su actuar (un *quien*), es la base de los derechos humanos y del ordenamiento jurídico. De ella brotan los derechos a la libertad de expresión; el derecho a la libre discusión en la búsqueda de la verdad, tanto teórica como práctica; el derecho a la libertad religiosa, que incluye no sólo creer, sino también practicar una fe; el derecho a vivir según dicten las propias creencias y convicciones, es decir, a respetar y seguir las normas morales y éticas que señale la propia conciencia, o la tradición a la que uno libremente pertenece o el proyecto vital que uno elija, etc.

Hay que tener también en cuenta que la libertad interior no es una trinchera, detrás de la cual uno se aísla. Es bueno descubrir y experimentar esta dimensión de la libertad (tan propia de la adolescencia, edad en la cual el mundo interior es vivido por primera vez como algo libre e inédito), pero hay que pasar al segundo nivel, *la apertura*, la manifestación, el ejercicio de la libertad y su desarrollo. El que se queda en su dentro es el introvertido. Sólo vive la libertad hacia sí mismo, ama ante todo su independencia, no comparte su esfera privada y, en consecuencia, está solo, sin amigos. Este tipo de persona se acerca a una vivencia de la propia libertad que empobrece las posibilidades creativas de ésta; que le empobrece a él.

La libertad constitutiva es *apertura* a todo lo real, no está atada a unos pocos objetos, tiene una amplitud irrestricta de posibilidades [5]: la persona puede «pasearse» por el mundo entero, porque es *abierta*, porque no está centralizada en un campo de intereses predeterminable, sino que ella misma elige lo que *le* interesa. El hombre no soporta el encerramiento porque, además de cuerpo y vida, tiene *espíritu*, es decir, apertura y libertad. Sólo puede encarcelarse a un ser libre. Por eso es tan grave el privar de la libertad sin causa y procedimiento justos. El crimen del secuestro, por ejemplo, es de los que *claman al cielo*, ya que atenta directamente contra la estructura ontológica del hombre. Las sociedades totalitarias también son un atentado: no por quitar la libertad deja el hombre de ser libre; pero por eso mismo, intentar suprimirla resulta máximamente antinatural y violento, obligando a que ahí se restablezca el orden de la libertad.

El espíritu, además de apertura, es *actividad*. La libertad debe realizarse: debo diseñar libremente mi conducta. Por tanto la libertad constitutiva es también inquietud de libertad, *inclinación a autorrealizarse*, a alcanzar el fin de la naturaleza humana del modo en que uno decida hacerlo. La libertad hace que el hombre sea *causa de sí mismo* en el orden de las operaciones [6]: se mueve uno a sí mismo hacia donde uno quiere, para alcanzar la propia plenitud. El hombre, en cuanto que es radicalmente libre, está en sus propias manos. La libertad fundamental hace

5. La libertad constitutiva o transcendental es la «constitutiva apertura de nuestro ser al ser en general y en cuanto ser», A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., 200.

6. J. VICENTE-J. CHOZA, cit., 409.

posible el forjar un proyecto de vida. Se puede expresar así: «¡Realízate¡ ¡Sé el que puedes llegar a ser!».

Junto a lo que llevamos dicho, es muy importante advertir que el hombre no es sólo libertad, no es un ser abstracto, desdibujado, que tiene que empezar de cero. La libertad constitutiva convive con todo lo que uno ya es: el propio cuerpo, los elementos genéticos, cognitivos, afectivos, educacionales que cada hombre recibe en su nacimiento y en su tradición propia. A esa herencia la hemos llamado síntesis pasiva. «La síntesis pasiva es cronológicamente anterior a la libertad, pero cuando ésta se constituye, la asume. Yo no soy libre de tener una determinada constitución biopsicológica, pero sí soy libre de asumirla o no en mi proyecto biográfico» [7]. El hombre cuenta con una *libertad situada*, pues es libre un determinado hombre (el *hombre* «en general» no existe), en un momento preciso. Y no sólo no es independiente de lo recibido, sino que no es libre ni respecto a su nacer ni respecto a su morir (son cosas que le *pasan*). Por último, aunque uno marca los jalones de su propia vida, aunque cada quien al elegir se elige como proyecto vital, también es cierto que todos necesitamos de ayuda y que, a fin de cuentas, las grandes cosas que nos pasan son *regalos*, dones, que uno es consciente de que no los merece (los amigos, la persona que uno ama como marido o mujer, Dios, etc.) [8].

Imaginarse que la libertad consiste en la ausencia total de límites que me constriñan es una fantasía: una libertad indeterminada, genérica, que no es nada y puede serlo todo, es una abstracción inexistente. El hombre tiene cuerpo, historia, nacimiento y síntesis pasiva. Confundir esa abstracción con la libertad es un error que Hegel supo criticar con agudeza [9]. Si al principio se pone una libertad que carezca de cualquier límite o determinación, lo que resulta es la arbitrariedad y el capricho [10]. La persona humana nunca parte de cero: vivimos en una situación determinada y concreta; somos libres desde ella. La síntesis pasiva hay que asumirla, no como una rémora, sino como una riqueza que me pone en condiciones de formular libremente un determinado proyecto vital. Lo que ya soy no es un inconveniente, sino, precisamente, aquello que posibilita en la práctica el ejercicio de mi libertad.

7. J. VICENTE-J. CHOZA, cit., 392. Cfr. 324.

8. M. Heidegger tematizó filosóficamente este *encontrarse* (*Befindlichkeit*) existiendo en una situación concreta, como un presupuesto de toda caracterización teórica de la libertad y del hombre: *Ser y tiempo*, cit., &29, 151 y ss.

9. «Es la libertad del vacío», G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, &5, 69-70.

10. Desde Hobbes («Liberty is the absence of externall impediments», *Leviathan*, Penguin, Londres, 1985, ed. C. B. MacPherson; ed. española de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1983, XIV, 64) se ha solido entender en Europa que ser libre consiste en *emanciparse*, es decir, en suprimir toda dependencia. Esta idea a la larga lleva al desarraigo, a la desorientación.

6.3. La libertad de elección o de arbitrio

Nosotros tenemos conciencia de que podemos elegir y de que podemos elegir esto o aquello. Estas dos capacidades, de ejercicio y de especificación, integran la capacidad de autodeterminación de la voluntad que se conoce como *libertad de arbitrio*, según la cual efectuamos la *elección*. «Choice» es la palabra inglesa hoy más característica para designar la libertad de elección. Quizá la institución más característica de un uso desconsiderado de esta acepción de la libertad sea la *sociedad de consumo*: la libertad, a menudo, se entiende como la capacidad de elegir productos en un mercado. Éstos pueden ser más o menos iguales, incluso indénticos, pero lo importante es el hecho de poder seleccionar uno y no otro.

El defecto en esta acepción de la libertad consiste en decir que la libertad de arbitrio no es real, sino aparente. Según esta doctrina (el *determinismo*) nuestras elecciones y decisiones están previamente determinadas por motivaciones que ignoramos pero que son las auténticas causas de nuestro comportamiento. Estas motivaciones determinantes procederían de la síntesis pasiva: el código genético, los sistemas de condicionamiento debidos al aprendizaje infantil, las frustraciones psicológicas, el subconsciente, la clase social, el sistema económico... Todos estos factores reducirían casi a cero el margen de la libertad de elección: la libertad sería sólo una apariencia de libertad. Cuando uno cree actuar libremente, en realidad está siguiendo un interés predeterminado, aunque lo desconozca (supervivencia de la especie, de la clase social, inconsciente, represiones, etc.). Este planteamiento es muy frecuente en las ciencias sociales (psicología, sociología, etc.), en la neurología, en el psicoanálisis, en el marxismo, etc. Responde a una explicación *materialista* del hombre.

En cambio, la experiencia espontánea nos asegura de modo rotundo e innegable que uno puede afirmar ante algo «lo hago porque me da la gana»[11]. Esta evidencia sólo se puede negar formulando una teoría que dice que el ¡no me da la gana! es una apariencia falsa. Pero vivir en la sospecha acaba resultando una actitud *sospechosa* de intereses. La «filosofía de la sospecha», que ve detrás de todo motivaciones ocultas, es un camino ya desacreditado para entender al hombre. Es evidente que la síntesis pasiva condiciona nuestra libertad de decisión. Pero una cosa es *condicionar* y otra *suprimir*. Los intereses inclinan a la voluntad en un determinado sentido, pero no anulan la libertad.

El *exceso* en la valoración de la elección consiste en decir que la libertad significa, de modo principal, *elección*, y que basta elegir para agotar los proyectos de quien es libre. Lo importante es elegir; el bien o el mal son categorías externas a la libertad, no influyen en ella. El más cualificado representante de este modo de

11. Esto lo tematiza Descartes: cfr. A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., 206-213.

pensar es J. S. Mill, para quien «si una persona posee una razonable cantidad de sentido común y experiencia, su propio modo de disponer de su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es su modo propio» [12]. Se trata de una exageración del derecho a vivir según las propias convicciones. Exageración no porque el tener convicciones sea malo, sino porque se pide tenerlas de un modo que olvida qué es el hombre.

Sostiene Mill que «la única libertad que merece ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra propia manera (*our own good in our own way*) mientras no intentemos privar a los demás del suyo (...) Cada uno es el mejor guardián de su propia salud física, mental o espiritual. La humanidad se beneficia más consintiendo a cada uno vivir a su manera, que obligándole a vivir a la manera de los demás»[13]. Esta mentalidad está muy extendida en Occidente, y viene a sostener que cada uno es libre de elegir lo que quiera siempre que los demás no se vean perjudicados: aunque alguien se equivoque, es preferible dejarle en el error antes que imponerle una opinión o una elección que no sea la suya propia. No se puede hablar de proyectos de libertad mejores o peores. Lo más que se puede decir al hombre es que somos libres, pero no cómo ser bueno, cómo vivir una vida buena, ya que la de cada quien es incomunicable a los demás.

Este modo de entender la libertad va necesariamente acompañado de la idea de que todos los valores son igualmente buenos para aquel que libremente los elige, pues lo que los hace buenos no es que en sí mismos lo sean, sino el hecho de que son libremente elegidos. A su vez, todo aquello que alguien elija libremente, es no sólo tolerable, sino admirable, puesto que es expresión de autenticidad. Lo importante —se sostiene— no es hacer el bien o el mal (eso acaban siendo categorías subjetivas que dependen de cada quien), sino ser honrado con uno mismo, expresarse de un modo auténtico, no reprimir la propia espontaneidad con reglas o modos de hacer extraños a uno mismo.

Esta opinión contiene verdades indudables: sin libertad de elección, no se puede usar de la libertad que *constitutivamente se es*; tampoco se puede imponer a nadie el bien y la verdad a costa de sacrificar su libertad: vale intentar educar, guiar hacia unos valores, etc., pero imponer a alguien que ya puede decidir desde sí mismo es rebajarle como persona; *la autenticidad* es un ideal irrenunciable [14], y consiste en ser fiel a uno mismo. Pero en el hecho de poner la libertad de elección como valor primero se advierten algunas deficiencias:

12 . S. MILL, *Sobre la libertad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, ed. D. Negro, 161.

13. Ibíd., 79. Esta libertad incluye «configurar el plan de nuestra vida para que encaje con nuestro propio carácter; hacer lo que nos plazca, sometiéndonos a las consecuencias que pudieran derivarse, sin que nos lo impidan nuestros semejantes, *en tanto no les perjudique lo que hagamos*, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es demencial, perversa o errónea».

14. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, cit.

a) Se tiende a dejar en la penumbra los condicionamientos de la elección. Para Mill, la libertad equivale prácticamente al uso de la voluntad como poder o dominio, que es la elección respecto del futuro. La elección respecto al pasado, que llamábamos aprobar o refutar, y que se ejerce respecto de lo que ya soy, es poco tenida en cuenta. Por eso se concibe la libertad como espontaneidad, porque se piensa que el deseo espontáneo nace sólo de sí mismo, y con él se realiza uno a sí mismo. Pero ser de verdad espontáneo es muy difícil: creer que uno se realiza a sí mismo sólo por elegir lo que «espontáneamente» prefiera es engañarse, pues equivale a guiarse por los deseos e impulsos sensibles, no por la voluntad. Es un vivir que *me pasa*, más que un vivir cuya fuente de autenticidad sea yo.

b) Los fines de la acción pasan a ser indiferentes, lo que importa es el carácter libre de la elección. Se prima la espontaneidad, pero no se recomienda ningún valor en especial, ni un fin más que otro. Cada uno debe buscarlos por su cuenta, lo cual fomenta la falta de proyectos comunes, el individualismo, la insolidaridad, la competencia y la desorientación a la hora de elegir. Si vivir con autenticidad significa probarlo todo, al final lo que resulta es el vacío.

c) Cuando mi libertad se relaciona con la de los demás, ¿hasta dónde debo ser tolerante con la elección ajena?, desde la libertad entendida como espontaneidad, ¿tiene sentido la acción de aconsejar, de ayudar?, ¿hay algún criterio o todo vale lo mismo, o todo vale nada? Si sólo hay espontaneidad, si no existe un acuerdo previo acerca de qué cosas son perjudiciales, es imposible establecer los límites de lo tolerable y lo intolerable. «El ideal de la libre elección supone que hay otros criterios además del simple hecho de elegir»[15].

d) Independientemente de la elección de algo, lo elegido tiene en sí mismo un determinado valor, que favorece o no el perfeccionamiento de la persona interesada y de los que le rodean: las cosas y las acciones tienen un valor y una naturaleza objetivos. Si la marihuana es perjudicial o no, no es algo que dependa sólo de mi convicción. Cuando se afirma que mi elección es buena por el mero hecho de ser *mía*, en realidad se está diciendo que yo no me equivoco al elegir, y que por tanto cualquier cosa que haga es signo de *autenticidad*. Pero con esto cada quien se queda solo con sus problemas: a nadie le puede importar lo que tú hagas, «es asunto tuyo». Y es que, al final, la libertad reducida a espontaneidad no es otra cosa que la consagración teórica del egoísmo: cada quien centrado en sus problemas, lo insolidario es molestar a los demás, meterse en sus ámbitos privados. No es extraño que se haya llegado a hablar, en los países occidentales, de una *muchedumbre solitaria*. Los presupuestos teóricos para ello son los que hemos nombrado.

e) Por último, la idea de que lo espontáneo es lo natural, y por tanto lo bueno, supone ponerse en manos de la biología. Valgan como ejemplo unas palabras de

15. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, cit., 75.

J. A. Marina[16], a propósito de un consultorio radiofónico de educación sexual para jóvenes que aconsejaba tener relaciones sexuales «cuando se desee»: «Ese consejo es de una simplicidad mortal. *La libertad es la adecuada gestión de las ganas*, y unas veces habrá que seguirlas y otras, no. El deseo no es indicio de nada, más que de sí mismo. Es siempre un "motivo" para actuar, pero sólo el deseo inteligente es "una razón" para actuar. La inteligencia integra el deseo dentro de proyectos más amplios, brillantes y creadores (...) Con frecuencia se confunde espontaneidad con libertad, lo cual es muestra de analfabetismo. Todos los burros que conozco son, desde luego, muy espontáneos, pero tengo mis dudas acerca de su libertad».

Entre el determinismo y la libertad se puede afirmar que algunas decisiones humanas son fruto de la libertad de elección; que la elección puede ser acertada o desacertada, porque podemos elegir bien, y mejorar nuestra condición, o mal, y equivocarnos respecto de lo que nos conviene. La espontaneidad no asegura que acertemos al elegir. Para lograrlo necesitamos unos criterios, de modo que las preferencias se lleven a cabo, no según las «ganas», sino respondiendo a un proyecto de vida concretado en ciertos valores, marcados por un determinado fin. Esos valores se aprenden mediante una educación: uno se encuentra situado dentro de una institución (por ejemplo, y sobre todo, la familia) y de una tradición. Y además, se aplican a la propia circunstancia concreta mediante la prudencia.

Por otra parte, nuestras elecciones tienen *consecuencias*, también en el sujeto que actúa, pues cuando son repetidas provocan hábitos, y éstos dan lugar a una segunda naturaleza, a un nuevo modo de ser. Se requiere un criterio ético para juzgar las decisiones, pues producen un enriquecimiento o un empobrecimiento personal. Se puede elegir libremente una conducta que arruine la propia vida, o bien uno puede maximizar su libertad haciendo de su vida una vida bella.

6.4. El crecimiento de la libertad: su rendimiento

El uso del libre arbitrio produce costumbres y hábitos. Hay una clase de hábitos en cuya formación interviene decisivamente la libertad de elección. La naturaleza se perfecciona con los hábitos, ya que éstos hacen más fácil alcanzar los fines del hombre. Hemos definido al hombre como un ser intrínsecamente perfectible, es decir, que se tiene a sí mismo como tarea. Si eso es posible es por el carácter abierto de la persona: sus posibilidades son en cierto sentido ilimitadas, y éstas se van a ir concretando a golpe de elección. Es decir, cada hombre es un *quien* en sus propias manos: la más bella de las obras que nos han sido encomendadas es la propia historia. La responsabilidad en este campo es ineludible.

16. *ABC*, 28.10.94.

Pero en el desarrollo de la vida hay innumerables obstáculos: externos (impedimentos, cantos de sirena, el mal) e internos (el cansancio, la distracción, la debilidad de la voluntad, etc.). Hay que fortalecer la capacidad humana. A esa acción se le suele llamar *virtud*, una «facilidad» adquirida para elegir lo conveniente. «Virtuoso» parece sinónimo de «bondadoso» y de «espíritu débil» [17]. Sin embargo, *virtud* viene de *vis*, que significa «fuerza»; en su significado clásico [18]: el que tiene «virtud» es el que tiene «fortaleza» para mantener como objetivo de su vida la excelencia. La virtud es, por tanto, un fortalecimiento de la voluntad, que lleva al rendimiento positivo de la libertad. Gracias a ella uno adquiere una fuerza que antes no tenía, y puede hacer cosas que antes parecían imposibles. Así pasa en el campo del deporte: el entrenamiento permite adquirir facilidad para el esfuerzo.

La adquisición de la virtud permite aspirar a bienes arduos, más lejanos que la satisfacción sensible presente, pero cuya consecución exige tiempo y esfuerzo. Sin las virtudes morales el hombre está debilitado para emprender la búsqueda y la conquista de bienes arduos. Ni la investigación, ni la búsqueda de la verdad, ni la fidelidad a la palabra dada, se pueden entender sin la virtud de la *fortaleza*. Mas para saber lo que es conveniente necesitamos de la *prudencia*, y querer ser *justos*, y no dejarnos llevar por las pasiones sino ser *templados*. Prudencia, justicia, fortaleza y templanza son los quicios en torno a los cuales gira la puerta de la moralidad. La tercera dimensión de la libertad se llama *libertad moral*, nace del buen uso de la libertad de elección y consiste en el fortalecimiento y ampliación de la capacidad humana que se llama virtud.

Si el hombre elige mal, si opta por lo que no le conviene, le sobreviene un debilitamiento que se llama *vicio*, hábito negativo que consiste en volverse incapaz de aspirar y perseguir bienes convenientes y posibles. Si uno miente acaba siendo mentiroso, y le costará salir de ese modo de ser. Las virtudes y los vicios se obtienen con la práctica de los actos que los producen, actos que al principio son libres, pero luego no lo son tanto, pues la inclinación que produce la costumbre, ahorrando a uno la decisión, hace más costoso actuar en sentido contrario [19].

Así pues, la libertad moral puede ser una ganancia de libertad, en la medida en que uno se vuelve capaz de hacer cosas que antes no podía. La virtud es una «expansión» de la capacidad operativa. Así entendida, es el principal enriquecimiento que la libertad proporciona. La libertad crece o disminuye, en primer lugar, dependiendo de cómo se use. Lo propio del hombre es lograr el incremento de su libertad.

17. El «desprestigio» intelectual de la virtud (cfr. F. Nietzsche, «De los virtuosos», en *Así habló Zaratustra*, cit, 52-55) ha cedido el paso a una recuperación de los planteamientos clásicos acerca de ella: cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, 226 y ss.

18. La historia del concepto de virtud comienza en Grecia, donde se expresaba con el término *areté*, que significa *nobleza, excelencia, superioridad*: cfr. W. Jaeger, *Paideia*, cit., 22-26.

19. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103b 25. Las *Leyes* de Platón es una obra escrita toda ella para enseñar a educar en la virtud.

6.5. La realización de la libertad: el proyecto vital

Si miramos ahora las cosas, no tanto desde la perspectiva ética, sino desde una perspectiva vital y existencial, diremos que la tercera dimensión de la libertad consiste en la realización de la libertad fundamental a lo largo del tiempo, es decir, en la tarea de vivir la propia vida y configurar una determinada biografía e identidad: la de uno mismo. La realización de la libertad consiste en el conjunto de decisiones que van diseñando la propia vida y en la incorporación de los resultados que producen esas decisiones. Con ello uno opta por un determinado camino, dejando a un lado los demás: «la vida humana consiste en un mecanismo de elección, de preferencia y postergación. Toda elección es a la vez exclusión...»[20]. Al diseño y realización de ese conjunto de decisiones se le llama *proyecto vital.*

La instalación del hombre en el tiempo va cambiando con su propio transcurrir. En ella el hombre se va enfrentando al futuro mientras proyecta y realiza su propia vida. Y es que la propia vida se vive hacia adelante. Llevarla a cabo es decidirse por un conjunto de trayectorias vitales que nacen de las decisiones tomadas por cada uno en sus circunstancias, es tomar decisiones que acaban decidiendo el mapa del mundo personal: elegir una carrera y no otra, casarse con una persona, aceptar un puesto de trabajo, cambiar de ciudad, sufrir un accidente, tener un hijo, etc.

La biografía de nuestra vida se compone de un haz de trayectorias concretas que tienen que ver con el modo en que uso mi libertad en distintos momentos, pero también con la felicidad que busco y no termino de encontrar, con las oportunidades que tenga o encuentre, con las verdades que descubra, los acontecimientos que ocurran, etc. Vivir es ejercer la capacidad de forjar proyectos, y de llevarlos a cabo. De ahí que, dependiendo de la ambición de los proyectos, las vidas sean grises, iluminadas, previsibles, rutinarias, bellas, heroicas, aburridas, etc. De esta manera advertimos como la tercera dimensión de la libertad es el desarrollo en el tiempo de la libertad fundamental o, dicho de otro modo, vivir la propia vida, completar la propia biografía.

En ese camino la espontaneidad no basta. Si no hay un *hacia donde*, una *meta*, la libertad se hace irrelevante: «¿whisky o ginebra?» Esto es una elección trivial[21], no importa, la libertad no merece la pena por eso. «La libertad se mide por aquello respecto de lo cual la empleamos»[22]. Por eso en ella lo importante son los proyectos, el blanco al que apuntan las trayectorias, el fin que se busca, etc.

A la virtud de aspirar a lo verdaderamente importante los clásicos la llamaban *magnanimidad*. Era magnánimo el hombre que aspiraba a cosas grandes por

20. J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., 28.
21. L. Polo, «La libertad posible», en *Nuestro Tiempo*, 234, 1973, 54-70.
22. Id., *Quién es el hombre*, cit., 220.

ser merecedor de ellas[23]. Nosotros hoy podemos seguir diciendo que todo ser humano merece aspirar a cosas grandes, aunque su consecución sea difícil. El riesgo y la dificultad son propios de las tareas que valen la pena y de los valores más altos. En caso contrario, la vida se convierte en un continuo «¿whisky o ginebra?», en un dudar sobre elecciones que resultan banales, estúpidas. Si no hay un fin alto y atrayente, un proyecto rico y arriesgado, la elección se reduce a lo trivial y la persona se empobrece vitalmente. Si lo hay, la libertad y el hombre mismo se dilatan de modo irrestricto[24]. Esto quiere decir, de momento, que a su capacidad de autoperfeccionarse mediante un buen uso de la libertad, la persona añade una capacidad de ponerse metas ilimitadamente altas, que estimulan su acción, y que nacen de la cierta infinitud de su inteligencia y de su voluntad.

A las metas altas que el hombre se propone se les llama ideales. Un ideal es un modelo de vida que uno elige para sí y que decide encarnar en sus acciones. Se convierte en proyecto vital cuando se decide seriamente ponerlo en práctica. La tercera dimensión de la libertad consiste en tratar de realizar los propios ideales. Llegar a ser el que uno quiere, o no llegar; tener éxito en la tarea que más importa o caer en el fracaso.

6.6. La libertad social: miseria y oportunidades

La libertad hay que realizarla: ponerse en marcha, llevar a cabo el propio proyecto vital. Pero esta realización exige que en la sociedad *se pueda* hacer lo que uno quiere. La libertad social consiste en que los ideales puedan vivirse, y que toda persona tenga en sus manos la posibilidad de realizar sus metas. Por ejemplo, para adquirir una nueva vivienda no sólo es necesario que esté permitida la libertad de residencia, sino también que haya viviendas a un precio asequible. Además, el ambiente social debería alentar al ejercicio de la iniciativa en la ejecución de los propios ideales. Una sociedad que sólo sabe ser crítica, o que está demasiado anclada en una tradición que acaba resultando una cadena, atenta también contra el desarrollo equilibrado de la persona.

«La mayoría de las situaciones de falta de libertad que no pueden superarse autónomamente pueden caracterizarse como situaciones de miseria»[25]. La miseria es «aquella situación en la que el hombre queda reducido a una dinámica mecánica y automática, en la que no puede crecer»[26]. Miseria significa no poder salir de

23. «Ésta parece ser la característica del magnánimo: interesarse por pocas cosas, y éstas, grandes», Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1232b 5; «la pusilanimidad es la disposición que hace que uno no se juzgue digno de grandes bienes cuando es digno de ellos», ibíd., 1233a 1.

24. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 110.

25. J. Vicente-J. Choza, cit., 413.

26. Ibíd.

la pobreza, «sufrir lo que no se quiere»[27]. Liberación es «el proceso a través del cual se alcanza la libertad, la remoción de todos los obstáculos que la impiden»[28], la superación de la situación menesterosa en la que se encuentra atado el hombre.

La libertad social se puede definir como liberación de la falta de recursos económicos, jurídicos, políticos, afectivos, etc. Liberación de la ignorancia, la pobreza, la falta de propiedad y de trabajo, la opresión política, la ausencia de libertades, la inseguridad, la enfermedad, la soledad, etc. La miseria es la forma más grave de ausencia de libertad, porque conlleva la falta de bienes necesarios para la realización de la vida humana en sociedad. Y, no lo olvidemos, la sociedad —diálogo, compartir racional, proyectos de trabajo o de familia— es el campo en el que, con propiedad, el hombre puede inventar lo humano. Por eso, la conquista de las libertades va paralela a la liberación de la miseria. Desde este punto de vista, libertad significa educación, es decir, se proporciona la libertad al poner los medios para que las personas que forman una sociedad tengan la posibilidad de guiar sus propias vidas. La mejor inversión al desarrollo no está en dar comida, sino en enseñar a crear riqueza. Sólo los pueblos con medios económicos y de autogobierno pueden vivir sus propios fines.

De todos modos no es un proceso sencillo. No es normal que lo mejor sea lo más fácil: la excelencia requiere virtud, la justicia social también. Además, hay que tener en cuenta que la utopía (la abolición definitiva de toda miseria) no es nunca completamente realizable, puesto que la limitación de lo material nos es connatural. Por otro lado, reducir la liberación al ámbito material es una propuesta unilateral y limitada, aunque sea necesaria la libertad social. Habitualmente el proceso de liberación crece cuando se dan oportunidades, ocasiones para que las personas puedan poner en práctica sus proyectos. Si no se concede a la gente oportunidades reales, la proclamación de libertad es puramente retórica.

Las oportunidades son situaciones que hay que aprovechar en un momento dado porque pueden no volver a darse. En la vida ordinaria es un argumento recurrente: los vendedores siempre tratan de «colocar» una ganga, una «oportunidad», aunque ellos sepan que el comprador no necesita para nada ese producto; o el argumento de «sólo es una vez en la vida» causa un gasto ingente de dinero en fiestas o celebraciones que —de un modo sospechoso— se repiten por decenas cada año. Al hombre hay que darle oportunidades para que dé lo mejor de sí mismo. Sin ellas, no haríamos nada. El aprovechamiento de las oportunidades[29] es decisivo.

Una *sociedad abierta* es aquella en la que la libertad existe, no sólo en teoría, sino también en la práctica. Desde hace varios siglos América siempre ha sido

27. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 30, a. 1.
28. J. Vicente-J. Choza, cit., 381.
29. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 83-90.

atrayente por este motivo: allí cada uno es el causante de su propio éxito o fracaso. Si la postura se radicaliza, como ocurre en algunos puntos de los Estados Unidos, se puede acabar creando una sociedad en exceso competitiva, que no conoce la virtud de la piedad hacia los que no ganan. Así no es extraño encontrar en medio de algunas grandes ciudades (Los Ángeles, Nueva York, etc.) bolsas de pobreza mucho más agudizadas que las que hay en países con un menor índice de desarrollo. A pesar de esos excesos, una *sociedad cerrada* lo da todo decidido, es menos libre: no hay posibilidad de «colocarse» donde uno quiere o donde uno merece. Así ocurría con el sistema gremial del final de la Edad Media. En él la sociedad era estática, la vida estaba perfectamente prevista.

6.7. Pluralismo y tolerancia

Cuando actuamos, nuestra conducta afecta a los demás y a nosotros mismos: el uso de la libertad y la acción humana modifican las situaciones. El uso de la libertad tiene siempre unas consecuencias. Es muy corriente hablar de libertad, pero no siempre se insiste lo suficiente en que uno es responsable de sus actos, y de las modificaciones que conlleven sus actos. Vamos a considerar la relación entre la libertad social y la responsabilidad y autoridad.

El exceso de libertad social, y el consiguiente defecto de responsabilidad y autoridad, puede ser llamado *permisivismo*[30]. Es un modo de pensar y actuar que hoy ha llegado a ser predominante en muchos países desarrollados, en especial a partir de 1968. El permisivismo asume una tesis digna de apoyo: el pluralismo, la diversidad y la tolerancia son valores irrenunciables, que adoptan la forma de un ideal al que aspirar, a partir del hecho evidente de que somos distintos, y hemos de respetarnos como somos. El proceso cultural de los tres últimos siglos en Europa nos ha enseñado que esa pluralidad no es una pérdida, sino una ganancia. De todos modos no ha sido —ni es— un proceso carente de traumas: basta pensar con el trato que reciben los emigrantes de países pobres en los distintos estados occidentales.

El respeto al pluralismo es un valor que transciende con mucho a la tolerancia del permisivismo. La ideología tolerante es el desarrollo lógico de la visión liberal del hombre, arraigada principalmente en el mundo anglosajón y germánico. Según esa visión, la libertad consiste sobre todo en *emancipación*, es decir, independencia, autonomía respecto de cualquier autoridad: se considera que cada uno es la única autoridad legisladora sobre sí mismo[31] y la autoridad civil no pasa

30. Esta denominación ha de ser tomada en términos puramente descriptivos.

31. El *principio de autonomía*, tal como lo formuló Kant, y su idea de que el hombre es *legislador para sí mismo* (*Selbstgesetzgeber*) se toma habitualmente como base para rechazar cualquier *heteronomía* o dependencia de una autoridad exterior: cfr. *Fundamentación para una metafísica de las costum-*

de ser un simple árbitro, que organiza los intereses de individuos que eligen libremente lo que quieren.

A esto le añaden la idea de que «mi libertad termina donde empieza la de los demás», pero ambas se relacionan poco: yo puedo hacer lo que quiera mientras no perjudique. Éste sería el único criterio para decidir lo que se puede o no se puede hacer: mientras no se lesionen los derechos de los demás, cada uno puede actuar como le plazca. El problema de ese principio está en que en realidad no hay ninguna acción que no tenga influencia en los otros, pues cada uno al elegir «se elige», forma un carácter, una historia que influirá de un modo u otro sobre los hombres que le rodeen. O, lo que es lo mismo, en la medida en que el hombre es persona, su realización no es independiente del resto de los hombres, sino que tiene una dimensión relacional. La idea de «individuo aislado» no es más que una abstracción racionalista que no quiere enfrentarse con la concreción de la vida. El principio de no hacer daño a otros es un criterio necesario, pero no es el único. Encerrar a la gente en ese egoísmo constitutivo es empobrecerla.

La tolerancia entendida como permisivismo [32] pretende excluir cualquier forma de reproche hacia conductas distintas a las que nosotros practicamos. Esto se llama *political correctness*, corrección política. Consiste en no reprochar a nadie su conducta y evitar cualquier signo que pueda ser interpretado como discriminatorio. Es un mundo en el que el lenguaje adquiere un poder tremendo: se «interrumpe el embarazo», se produce «una muerte dulce», se adopta una «estrategia de plantilla», se usa la @ como pretendido símbolo de neutralidad sexual, se habla de «nuevos modelos de familia», de «avances hacia la democratización de la institución familiar» o de «familias homosexuales», etc. [33]. Sobre todo, se predica un mundo en el que todo —palabras, contenidos de las palabras, la realidad, etc.— sea evitar un grado de compromiso elevado. La verdad se trastoca por opinión: lo importante es tener algo que decir, no saber lo que son las cosas. Así, el paradigma de la sabiduría es el *talk-show* televisivo, siempre a condición de que no se llegue a acuerdo, de que haya un polémico —y estéril— debate de posturas necesariamente enfrentadas. La afirmación de la verdad es considerada como «fundamentalismo»; el respeto a una moral se reduce a una convicción subjetiva e incomunicable.

Una cosa es respetar el pluralismo y otra imponer una tolerancia al precio de la pérdida de todo contenido, al precio de la anulación de la actitud benevolente: si las cosas son como son, ¿por qué no puedo exigir que se respeten? Se confunde la libertad con un encontrarse solo, que niega que se pueda saber nada acerca

bres, cit, 440-441. Para la oposición de los conceptos kantianos de autonomía y heteronomía, cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., 229-241.

32. Cfr. R. YEPES STORK, *El ideal de la tolerancia*, Fundación Concordia, Barcelona, 1996.

33. Ver una sátira de la «political correctness» en R. HUGHES, *La cultura de la queja*, Anagrama, Barcelona, 1994, 25 y ss.

de la realidad y que, por tanto, encierra al sujeto en sus propias convicciones. Ahora bien, si ningún tipo de convicción tiene más entidad que su contraria, ¿por qué voy a tener que incluir de un modo dogmático la obligación a ser tolerante o a respetar la libertad del otro? Si nos olvidamos del valor de lo real y de nuestro posible acceso a ello nos encontramos también sin motivos para ser tolerantes.

Los límites de la ideología tolerante aparecen de un modo especial cuando se quiere excluir del juego al que no es tolerante. Desde la absolutización de la tolerancia, ¿hay algún motivo para no aceptar la intolerancia como opción?, ¿y si la quiere la mayoría de un pueblo?, ¿y si quieren algo que va contra el propio ser humano? De nuevo, son preguntas que sólo se pueden responder desde una consideración de la naturaleza humana: o hay una *legalidad* que pertenece a todo ser humano o, ante los argumentos de la fuerza, sólo nos cabe unirnos a ellos o huir. Si el hombre debe ser tolerante es porque en él hay una verdad que defender: el carácter situado de su libertad. Es decir, la existencia de esa combinación entre libertad y respeto a lo que ya es.

El defecto contrario a la tolerancia absoluta está en decir que la libertad es menos importante que asegurar que ésta se use bien y que, por tanto, se necesita una autoridad fuerte encargada de decidir por todos lo que hay que hacer. El *autoritarismo* es una institucionalización de la actitud *paternalista*, y lleva consigo un desprecio a la persona ya que la considera incapaz de ser responsable de sí misma. El autoritarismo trata a sus hombres como a niños, como a imbéciles. El autoritarismo considera que no se puede correr el riesgo de que la gente sea libre, porque actuarían mal, porque no sabrían serlo. Hoy en día, el autoritarismo más temido se conoce con el término de *fundamentalismo*[34], un amor radicalizado a la tradición y de inspiración religiosa. El fundamentalismo suele apoyarse en una doctrina moral muy estricta y puede tener ramificaciones políticas, puesto que su intención es reorganizar moral y religiosamente la sociedad[35].

El justo medio de la libertad social no puede prescindir ni de la libertad ni de la autoridad: ambas son necesarias. Para ello pone el acento en la responsabilidad social de las personas. Conseguir un uso responsable de la libertad obliga a preocuparse de que el sistema educativo transmita valores morales, y no sólo contenidos *neutros* (lo cual, como ha indicado MacIntyre[36], no es ninguna postura *neutral*). El hombre es un ser abierto: por lo tanto, hay una responsabilidad de enseñar a ser libre por parte de los estratos sociales dedicados a la educación (en especial las familias, pero también las escuelas, universidades, medios de comunicación, etc.), pues el hecho de ser libre no garantiza que cada sujeto *optimice* las

34. Ver R. SPAEMANN, «Miseria y necesidad de la intolerancia. ¿Qué es el fundamentalismo?», en *Atlántida*, 11, 1992, 358-365.

35. G. KEPEL, *La revancha de Dios*, Anaya-Muchnik, Barcelona, 1992, el autor realiza una descripción de las principales formas de fundamentalismo religioso actual.

36. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, p. 98 ss.

posibilidades de su libertad.

Por otra parte, es cierta la afirmación de muchos convencidos liberales [37] de que la libertad es el motor de la historia y de la sociedad entera. La creatividad humana no se despliega si no es en un clima de libertad que la permita y aliente. Por ejemplo, un Estado que no estimule a los empresarios a invertir creará pobreza, no riqueza. La libertad es especialmente necesaria en el terreno económico y social: es preciso un clima de confianza y de apoyo a la iniciativa privada. Ésta es la mayor riqueza de una sociedad. Sólo los pueblos libres son capaces de progresar. Cuando no hay libertad, la vida social se paraliza, decae la búsqueda de la verdad, desaparece la responsabilidad y la iniciativa, sobrevienen nuevas formas de miseria. Para que todo esto se dé, es preciso que la autoridad no sea despótica, sino política, que respete el ser propio de las personas, que tenga una actitud benevolente hacia ellas [38].

La autoridad política es aquella que trata a los inferiores como a seres libres, capaces de ejercer la inteligencia: las órdenes de la autoridad política se dan mediante el lenguaje, y se espera que el receptor las entienda y ejecute, poniendo en ellas su propia personalidad, ideas e iniciativa. La autoridad política es la única verdaderamente adecuada para mandar sobre las personas humanas. Quizá un niño necesite un mando sin opción (por ejemplo, «no metas los dedos en el enchufe», o «te comes la carne»), pero es evidente que esto es porque se encuentra forjando su carácter: una educación —y un gobierno— es buena cuando sabe incentivar a los hombres a comportarse libremente, y más todavía cuando aún así sabe coordinarlos en una sinergia cara a la acción común.

La autoridad política es la que los hombres libres se dan a sí mismos para gobernarse cuando viven en sociedad. Cuando se manda con autoridad despótica sobre personas humanas, se las rebaja a la condición de instrumentos. Lógicamente, encontrarse en esa situación antinatural lleva a movimientos de rebelión y desorden. En principio es mucho más fácil ejercer la autoridad despótica que la política, pues esta última exige *el diálogo*, la argumentación razonada, y una apertura a la rectificación y mejora de las órdenes. Aceptar el diálogo lleva consigo no considerarse omnisciente, saber que los demás también son fuentes de colaboración e ideas, saber que lo que uno propone puede ser considerado como peor que otras propuestas. Es más difícil el gobierno político porque la rectitud del gobernante no asegura que el súbdito quiera colaborar: existen los vagos, los que no se enteran, los que no quieren enterarse, los que gustan de hacer el mal o buscan sacar un beneficio de la actitud confiada del que dirige. Es un riesgo, pero mere-

37. F. von Hayek, *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid, 1990; R. Termes, *Antropología del capitalismo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1992.

38. Aristóteles, *Política*, 1277a 35-1277b 7. Autoridad política *no equivale* aquí a autoridad *civil*, sino a aquella forma de mando que se ejerce sobre el ciudadano libre.

ce la pena: vivir en la verdad de lo que es el ser humano, a la larga, es hacer justicia a la realidad. Lo difícil es *confiar en las personas* y convencer mediante el diálogo racional argumentado. «Porque lo digo yo» no es ningún argumento, sino imposición voluntarista, ineficaz para dirigir hombres.

A su vez, saber obedecer supone *no eludir* las órdenes: si lo súbditos no aceptan al que manda, o no le hacen caso, se paraliza la tarea común. Obedecer no es igual a *no pensar* lo que me mandan, no es convertirse en un instrumento, sino estar dispuesto a entrar en el juego de realizar una tarea común. Obedecer es una donación libre del propio proyecto vital en cuanto que no se entiende sino como parte (y colaboración) de otro proyecto mayor. En el fondo mandar es más difícil, pero obedecer no puede por eso entenderse como pasividad. Saber mandar y saber obedecer son requisitos necesarios para que exista autoridad política. Se origina en ella un doble flujo: el que manda emite una orden al que obedece. Éste la acepta y la ejerce, pero a su vez, ante los resultados emite sugerencias de cambio, y así se establece el reflujo, la aceptación por parte del que manda de un diálogo con los subordinados acerca de las condiciones de trabajo, los resultados obtenidos, etc. Sólo así cabe mejora real en las relaciones laborales y en los demás ámbitos en que la persona cumple cooperando. Si el que manda rechaza el reflujo, los subordinados a su vez dejan de aceptar el flujo de las órdenes, y se interrumpe el diálogo: se pasa entonces a formas de autoridad despótica, se apela a la fuerza como medio de presión, se abandona el diálogo, etc.

Cuando se confía en las personas éstas se crecen y aumentan su creatividad, su motivación. Lo que hay que hacer es pedirles responsabilidades y conseguir que hagan suyas las órdenes. El mejor modo de que crezca la libertad social es que el que manda sepa ejercer la autoridad política y aliente la libertad y la iniciativa, y que el que obedece acepte las órdenes y las ejecute de modo racional, libre y responsable, haciéndose cargo de las consecuencias de su actuación. Todo esto presupone el diálogo racional, que es el único modo de garantizar un uso responsable de la libertad, la única manera de edificar una sociedad realmente libre [39].

39. Cfr. la propuesta, de inspiración aristotélica, que hacen S. Rus y L. Polo en *El problema de la fundamentación del derecho*, Universidad de Valladolid, 1987, 160-185.

7. Relaciones interpersonales

7.1. Persona y personas

La persona, además de las características que hemos desarrollado en los capítulos precedentes, es apertura al tú y a los otros. Las relaciones interpersonales constituyen el verdadero escenario de la existencia humana. Hemos dicho que la libertad constitutiva significa la *apertura* radical del hombre hacia el mundo y las demás personas. La persona humana es un ser constitutivamente dialogante [1]. Si lo propiamente humano es manifestar la creatividad de nuestra intimidad, dialogar y dar, ¿qué sucedería si no hubiese otro *alguien* que nos reconociera, escuchara, y aceptara el diálogo y el don que le ofrecemos? Habría que contestar que la vida de la persona sería entonces un fracaso, una soledad completa.

La persona, sin los demás, se frustraría de modo radical, porque no tendría destinatario: su capacidad de dar estaría frustrada. Una vida solitaria es estéril, es convertirse en una sombra entre los vivientes. Así se caracterizaba en Grecia la pena del destierro: quedarse sin patria, ir a un lugar donde se hablaba otra lengua y donde los problemas eran distintos a los que habíamos compartido siempre, era más duro que morir porque, de hecho, era una muerte en vida. La necesidad de los demás se ve desde el nivel biológico: en el hombre el instinto necesita hábitos para realizar todas sus funciones, tiene que aprender, necesita de los otros. El *hombre solo* es un animal inviable, débil, desvalido.

1. El carácter dialógico de la persona es ya hoy algo corrientemente admitido en los estudios sobre el hombre. De la fenomenología personalista y el existencialismo ha pasado también a las reflexiones sobre ética y política, y hay muchos autores que convergen en estas consideraciones: E. Levinas, M. Bajtin, E. Mounier, etc. Cfr. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, cit., 69; J. Arellano, *Persona y sociedad*, Col. Cuadernos Anuario Filosófico 6, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 17-33.

La persona, a lo largo de todas las etapas de su vida, necesita de otras para aprender a reconocerse a sí misma, desarrollar su vida con normalidad y alcanzar su plenitud. La soledad en el hombre significa su frustración radical. *No hay yo sin tú*. Y el tú es un rostro. En su origen, *persona* significaba la máscara del actor en el teatro, el rostro del representado. El «otro» es siempre un semblante que se nos muestra. Así lo aprende el niño al reconocer a su madre antes que a sí mismo: la sonrisa de la madre es el primer contacto del niño con la realidad. Necesita de ella para poder entender la maravilla, lo positivo, de la existencia.

El hombre es constitutivamente dialógico. Eso supera la relación con la Naturaleza: necesitamos hablar, compartir racional, crecer en un campo de aportaciones comunes. No bastan los animales, los árboles. Ante ellos la existencia del hombre es incompleta. Adán necesitaba de Eva, lo contrario era el hastío. En su fundamento, las relaciones interpersonales precisan esclarecer las siguientes nociones: *lo común, el amor y la amistad*. Sobre ellas se articula el yo con el tú de la manera más profunda e intensamente humana. Desde éstas, y en capítulos posteriores, cabe hablar de los mundos humanos que nacen de ese compartir: la relación sexual, la familia, el derecho, la sociedad, la fiesta, etc.

7.2. Lo común

Las personas tienen cosas en común. Lo más primario es un pensar que comparten. El instrumento de este compartir es el *lenguaje*. Sin él no existiría la vida social, porque no podríamos compartir el conocimiento ni comunicarnos con los demás[2]. «Una idea puede estar en dos cabezas sin ninguna disminución; más bien al revés, está mejor en dos cabezas que en una»[3] porque entonces se le puede sacar más partido. Cuando el profesor habla en una clase entiende lo que está diciendo, y los alumnos lo entienden también, aunque sean 5 ó 500. Todos pueden compartir la idea del profesor sin que esa idea deje de estar en la mente del que la explica.

Las ideas pertenecen a un tipo de bienes que se pueden compartir indefinidamente: «Hay bienes que no pueden ser compartidos: lo más que pueden es ser repartidos. Una tarta hay que repartirla, porque lo que se come uno no se lo come otro. En cambio, cuando se trata de bienes más altos, son compartibles»[4], y ésos son verdaderos bienes. Los bienes que se pueden compartir pueden ser disfrutados simultáneamente por un número indefinido de personas: se manifiestan a muchos, enriquecen a muchos.

Los bienes que sólo se pueden repartir son materiales, en ellos no hay simultaneidad, sino exclusión de unas partes respecto de otras. No se pueden compar-

2. Aristóteles, *Política*, 1253a 5-15; *Ética a Nicómaco*, 1170b 11 y ss.
3. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, cit., 109.
4. Ibíd.

tir sin trocearlos y disminuirlos: si los tiene uno, no los tiene el otro. Los bienes compartibles, en cambio, son inmateriales, pues en ellos hay simultaneidad, ya que pueden ser de varios al mismo tiempo. Es más, cuando se comparten con otros, lejos de disminuir, *aumentan*. Así ocurre con la alegría, una especie de riqueza interior que tiende naturalmente a comunicarse: uno canta su alegría, invita a los demás a estar alegres con él, y así la multiplica.

Los bienes materiales se encuentran en el orden de la utilidad, es decir, sirven como medio para un fin, son instrumentos, pero no tienen un valor definitivo por sí mismos: si por el dinero que tengo pierdo a mis amigos, o la estabilidad familiar, no he ganado demasiado; la tarta se quiere para la fiesta: comérsela estando solo es una experiencia que entristece, que puede acabar amargando. Los bienes racionales se encuentran en un orden superior: también pueden tener utilidad, pero tienen valor en sí mismos: ¿para qué se tienen amigos? Porque es fantástico tenerlos. ¿Y qué se busca con los amigos? La misma amistad. Además dan placer, ayudan, etc., pero lo interesante es que tener amigos es lo mejor que te puede pasar.

Y además los bienes racionales se pueden compartir. La vida social se funda sobre el compartir este tipo de bienes y repartir los demás. Compartir es señal de presencia del espíritu. Una sociedad ocupada sólo en repartir no tiene vida en común: es un engendro burocrático que no crea más riqueza de la que tiene materialmente. En cambio, compartir espiritualiza la sociedad, la hace más humana, pues del convivir surge la riqueza de la novedad que es cada persona. Si sólo me dan, si me reparten dividendos, si sólo tengo derechos, mi existencia es pasiva. Si tengo que actuar, si debo tratar de hacer llegar a todos más lejos, entonces mi vida es un proyecto que tiene todas las características de una aventura.

Lo común está formado por bienes compartidos. La vida social se basa en la existencia de lo común[5]. Lo común no es lo universal, lo que está en la razón abstracta, sino lo que está a la vez en varias personas[6]. Y no es fácil: mantenerlo y conquistarlo son retos que exigen de la virtud de los que comparten. El ideal es compartir. La realidad, a la mayoría de los hombres, hace olvidar esta meta. La forma más intensa de compartir que se da entre las personas es el *amor*. Gracias a él se comparte con otros todo lo que la persona es. El amor es la forma más rica de relación entre las personas; por eso ocupa el puesto superior en la escala de lo común. Cuando se ejerce la voluntad como amor llegan a ser comunes bienes íntimos de la persona que de otro modo no se compartirían nunca. Amar, a fin de cuentas, es un fundirse de dos vidas en una, se entiende sólo como una *vida en común*, una vida en la que todo lo del amante es del amado y viceversa.

5. Según la concepción clásica, lo común es obra de la amistad, pues «la amistad existe en comunidad» y «en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159b 32); por tanto «la elección de la vida en común supone amistad» (*Política*, 1280b 37).

6. Cfr. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., 314.

7.3. Definiciones del amor y sus clases

La benevolencia, decíamos, consiste en prestar asentimiento a lo real, ayudar a los seres a ser ellos mismos. Consiste en *afirmar al otro en cuanto otro*. Esto también puede ser llamado *amor*: «amar es querer un bien para otro» [7], alegrarse en el bien del otro, afirmar complacido el bien que supone su existencia y desear mejorarle, que crezca. Esta forma de amor no refiere al ser amado a las propias necesidades o deseos, sino que *lo afirma en sí mismo*. Lo relevante no es lo que me aporta, sino lo que él es y, a fin de cuentas, lo que podría llegar a ser. Además de *amor de benevolencia* podemos llamarlo *amor-dádiva*, porque es un tipo de amor en el que el otro se descubre como regalo y en el que la relación hacia él es la de darle, regalarle, lo más posible. Es un amor alegre, que no busca cálculos, que se vuelca porque se da.

También existe la inclinación a la propia plenitud, un querer ser más uno mismo. A esta forma de amor la podemos llamar *amor-necesidad* [8], porque nos inclina a nuestra propia perfección y desarrollo. O bien *amor de deseo*, pues en él predominan metas que tienen que ver con el mismo que ama, y lo amado sirve en la medida en que proporciona esos objetivos. De todos modos, llamar *amor* al deseo de la propia plenitud, a la inclinación a ser feliz, a la tendencia sensible y a la racional, puede hacerse siempre y cuando este deseo no se separe del amor de benevolencia, que es la forma genuina y propia de amar de los seres humanos [9]. La razón es la siguiente: el puro deseo supedita lo deseado a uno mismo, porque busca la propia plenitud y la consiguiente satisfacción. Pero a las personas no se las puede amar simplemente deseándolas, porque entonces las utilizaríamos para nuestra propia satisfacción. A las personas hay que amarlas como fin, afirmando su propio bien, benevolentemente, como amigos [10]. El amor dádiva *refuerza y transforma* el amor-necesidad. Hay una correspondencia del amor de benevolencia con el amor-necesidad y los restantes usos de la voluntad, de la cual resulta que éstos se potencian al unirse con aquél.

Todavía son necesarias tres precisiones: 1. Todos los actos de la vida humana, de un modo o de otro, tienen que ver con el amor [11], ya sea porque lo afirman o lo niegan. El amor es el uso más humano y más profundo de la voluntad. Amar es un acto de la persona y por eso ante todo se dirige a las demás personas. El amor hace que la vida merezca la pena.

7. Aristóteles, *Rethorica*, 1381a 19. L. Polo, *La libertad*, cit., 162

8. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 1991, 11-12.

9. Los clásicos distinguían el *amor natural*, propio de las tendencias sensibles y del deseo racional (primer uso de la voluntad), la *dilección*, que añade al amor *la elección*, y la *caritas* o caridad, que añade la aprobación y la benevolencia hacia el amado: cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 3.

10. Ibíd., I-II, q. 26, a. 4.

11. «Todo agente, cualquiera que sea, realiza todas sus acciones por causa del amor», ibíd., I-II, q. 28, a. 6.

De aquí se sigue que el amor no es un sentimiento, sino un acto de la voluntad, acompañado por un sentimiento. Éste puede desaparecer, o dejar de sentirse por un tiempo. Se ama porque *se quiere*, es decir, porque nuestra voluntad —nosotros mismos— quiere querer. El sentimiento es algo que *nos pasa*. Es agradable si está, pero no es necesario. Puede haber amor sin sentimiento, y «sentimiento» sin amor (el enamoradizo no tiene por qué querer a las personas que atraen su atención, sencillamente vive deslumbrado). Sentir no es querer. Los padres suelen querer a sus niños pequeños, si bien al tercer mes de levantarse por la noche a atender sus llantos no es normal que *sientan* nada especialmente positivo. En las líneas que siguen se pueden ver muchos ejemplos de actos del amor que pueden darse, y de hecho se dan, sin sentimiento «amoroso». El amor sin sentimiento es más puro, se centra más en el amado, y por eso acaba resultando más gozoso.

Ese sentimiento, que no necesariamente acompaña al amor, puede llamarse *afecto*. El afecto [12] es sentir que se quiere. Produce familiaridad, cercanía física, y también nace de ellas: no hay afecto sin trato; y el trato invita a que el sentimiento de afecto crezca. Pero además de *afectos*, el amor tiene *efectos*: se manifiesta con actos, obras y acciones que testifican su existencia también en la voluntad. Los *afectos* son sentimientos; los *efectos* son obra de la voluntad. Si siento afecto con alguien puedo modificar mi conducta para que esa relación se produzca y cree un núcleo compartido («¡Hola!, ¿cómo te llamas?»). Si surge el afecto erótico, pero ya se está comprometido con otra persona, el efecto puede ser evitar que esa relación se produzca a causa del compromiso anterior, o buscar el contacto («¡Hola!, ¿cómo te llamas?»), sabiendo que el compromiso anterior corre el riesgo de acabar rompiéndose. El amor está integrado por afectos y efectos. Si sólo se dan los primeros, es puro sentimentalismo. Pero ante los obstáculos el sentimentalismo no basta, pues el afecto siempre cambiará hacia lo fácil.

Uno de los *efectos* del amor es el «placer», que es el gozo o deleite sentido al poseer lo que se busca o realizar lo que se quiere. «El placer perfecciona toda actividad» y la misma vida, llevándola como a su consumación [13]. Se pueden señalar dos clases de placeres: «los que no lo serían si no estuvieran precedidos por el deseo, y aquellos que lo son de por sí, y no necesitan de esa preparación» [14].

A los primeros podemos llamarles *placeres-necesidad*, y nacen de la posesión de todo aquello que se ama con *amor-necesidad*, por ejemplo, un trago de agua cuando tenemos sed. A los segundos podemos llamarlos *placeres de apreciación*, y llegan de pronto, como un don no buscado, por ejemplo, el aroma de un naranjal por el que cruzamos. Este segundo tipo de placer exige *saber apreciarlo*: «los objetos que producen placer de apreciación nos dan la sensación de que, en cierto

12. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, cit., 43-68.
13. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1175a 16.
14. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, cit., 23.

modo, estamos obligados a elogiarlos, a gozar de ellos»[15]. Se sitúan en el orden del *amor-dádiva* porque exigen una afirmación placentera de lo amado independiente de la utilidad inmediata para quien lo siente. Los placeres gustan al hombre, de tal modo que los busca siempre que puede. Está expuesto por ello al peligro de buscarlos por capricho, haciendo de ellos un fin e incurriendo en el exceso[16].

Enseñar a alcanzar el punto medio de equilibrio entre el exceso y el defecto de los placeres corresponde a la educación moral, que busca producir la armonía del alma. En este sentido es aleccionador ver a un niño sediento que bebe agua: todavía no conoce la medida y se lanza sobre el vaso o el biberón con el ansia de quien piensa que su vida depende de ese trago. Les suele ocurrir también que se sacian de un modo rápido, incluso prematuro, dándose la curiosa experiencia de tristeza por no haber sabido disfrutar de ese placer con cierto distanciamiento (y por eso el niño acaba llorando cuando se le acaba el helado y no se ha dado cuenta ni de que se lo ha comido), con esa medida que hace que lo placentero sea más nuestro, y no sólo la satisfacción de lo corpóreo. En este sentido se puede decir que una persona educada o moralmente recta, está en condiciones de disfrutar más de los placeres que aquellos que no saben contenerse y dependen en exceso de las necesidades que les marca el cuerpo.

También se puede dividir el amor según las personas a quienes se dirige, según tengan con nosotros una comunidad de origen, natural o biológico, o no. En el primer caso, se da una cercanía y una familiaridad físicas que hacen crecer espontáneamente el afecto: padres, hijos, parientes... Éste es un amor a los que tienen que ver con mi origen natural. Podemos llamarlo amor familiar o amor natural. Cuando no se da esta comunidad de origen, el tipo de amor es diferente: lo llamaremos amistad, que puede ser entendida como una relación intensa y continuada, o simplemente ocasional. Un tercer tipo es aquella forma de amor entre hombre y mujer que llamaremos eros y forma parte la sexualidad. De ella nace la comunidad biológica humana llamada familia, que es un amor de amistad transformado, intermedio entre esta última y el amor natural.

7.4. El amor y sus actos

Vamos a exponer ahora las acciones nacidas de la voluntad amorosa. Estos actos propios del amor se dan en cada una de las distintas relaciones mencionadas en el párrafo anterior. Son las formas de comportarse amorosa o amistosamente. Se trata de presentar una descripción de las relaciones interpersonales que resultan más enriquecedoras para el hombre y la sociedad. Todo lo que se dice en este epígrafe se puede resumir en una sola idea: el amor consiste en hacer feliz a la per-

15. C. S. Lewis, *Los cuatro amores,* cit., 25.
16. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1113a 33. El libro X de esa obra está dedicado al placer.

sona amada[17]. Cuando alguien quiere hacer feliz a alguien lleva a cabo los actos propios del amor, que se enumeran a continuación:

EL AMOR Y SUS ACTOS

	Deseo	*Afirmación*	*Elección*	*Creación*	*Don*
Amor	Desear	Alegrarse	Preferir	Crear	Corresponder
	Poseer	Perdonar	Lugar del otro	Decir	Agradecer
	Gozar	Ayudar	Comprender	Reproducir	Dar
	Conocer	Cuidar	Obedecer	Regalar	Darse
	Dialogar	Curar	Prometer	Beneficiar	Sacrificarse
	Compartir	Recordar	Ser leal	Honrar	Dar el ser
	Acompañar	Sufrir	Confiar	Dar honor	Enseñar
		Compadecer	Esperar		Corregir
		Aceptar			Contemplar
		Respetar			

7.4.1. *El deseo y el conocimiento del otro*

La inclinación a la propia plenitud nos hace desear y amar aquello que nos perfecciona. Por eso amar es desear, es decir, buscar con afán lo que no se tiene. En el hombre hay un deseo de plenitud que nunca parece apagarse. Lo que colma ese deseo, total o parcialmente, es la felicidad: sólo es feliz quien ya no desea nada más porque en él se ha cumplido todo deseo, porque tiene todo lo que puede querer y no echa nada en falta. El hombre busca poseer aquello que ama, pues el amor tiende a la unión[18]. *Amar es poseer*, alcanzar lo amado, hacerse uno con ello. Poseer lo amado significa *gozo*, es decir, deleitarse en aquello que se alcanza: «el gozo lo causa la presencia del bien amado, o también el hecho de que ese bien amado está en posesión del bien que le corresponde y lo conserva»[19]. *Amar es gozar*.

Cabe confundir el deseo y la posesión propias de la voluntad con el deseo y posesión sensibles (tomarse un helado, etc.). Ciertamente, el deseo y el goce sensibles son también formas *sensibles* de amor, vividas en presente, pero se ve fácilmente que los impulsos la vida intelectual buscan formas más altas de goce y

17. Agradezco esta observación a E. Eza.

18. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 2, ad 2: «al amor pertenece la unión», por eso Dionisio lo llama «fuerza unitiva». Es una vieja idea que ya recogió Platón en el *Banquete*, 192a.

19. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 28, a. 1.

posesión. Si se habla de un amor entre personas (en el que aparece el núcleo de lo personal del otro y, precisamente, se le quiere como otro, como un tú), no tiene sentido reducir el amor a goce físico (agrado por la presencia del amigo, placer sensual, etc.): en el amor de la voluntad entran en juego dimensiones mucho más profundas de la realidad del hombre. Por eso, el amor del hombre busca el conocimiento de lo amado [20], un poseer mucho más profundo que el tener físico. Ningún amante se conforma con conocimientos superficiales del ser amado: busca conocerlo del todo, hasta identificarse con él. *Amar es conocer*.

Cuando dos personas se aman se tienen en común la una a la otra. No se trata sólo de hacer lo mismo, o compartir unas ideas, sino de conocerse, de darse a conocer. El amado posee a quien ama al tiempo que se da a él. La inversa también se cumple: amar es una relación de ida y vuelta en la que se produce una donación recíproca, en la que uno a otro se manifiestan su intimidad. Eso es lo característico del dialogar. Sin esa comunicación no se puede conocer a la persona amada, ni por tanto afirmarla. *Amar es dialogar*.

En este diálogo se hace manifiesto al amigo aquello que tengo y soy. Al dialogar se comunica la realidad del que da, y se convierte en una realidad compartida, común. En el caso de dos personas que se aman lo común es lo íntimo. *Amar es compartir*. Lo que comparten los que se aman es la intimidad, aquello que sólo pueden saber los amigos, lo que no se dice en la plaza pública. Del compartir nace el deseo de seguir compartiendo; del goce que da la presencia de la persona amada nace la voluntad de no separarse, de seguir estando con ella más tiempo. *Amar es acompañar*, permanecer y *estar juntos*: «nada hay tan propio de la amistad como convivir» [21]. El amor busca la compañía del ser amado.

7.4.2. *La afirmación del otro*

En el amor se usa la afirmación del otro; cuando se odia se desearía que el odiado no existiera, se le niega como persona. Por eso el *sí* es propio del amor: con él aceptamos al ser amado. El que ama recibe afirmando la existencia del amado, es una confirmación de que su propio vivir merece la pena. Y merece la pena con aquel a quien ama: los que se quieren buscan estar juntos, *convivir*, vivir junto al amado, ser uno siendo dos. De esta aceptación nace la alegría de estar con él. *Amar es alegrarse*. Quien ama está alegre: se advierte en su semblante, en sus gestos. La alegría es el sentimiento que nace al afirmar «¡Es bueno que tú existas!» [22].

Amar es afirmar. Esta afirmación incluye no sólo el presente, sino también el pasado. El amante aprueba lo que el amado ha hecho, y cuando no puede hacer-

20. «El amor requiere el conocimiento del bien que se ama», ibíd., I-II, q. 27, a. 2.
21. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1157b 19.
22. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, cit., 436. Sobre el amor en general, cfr. ibíd., 417-552.

lo, porque ha actuado mal, lo que hace es perdonarle. El amante se hace dueño del tiempo del amado: lo tienen en sus manos, y por eso puede transformar lo que ya ha sido. *Perdonar* consiste en borrar lo inaceptable y ofensivo en la conducta pasada del otro, y hacer nuevo el amor, como si no hubiera pasado nada: perdonar es «borrar» las limitaciones y defectos del otro, no tenerlas excesivamente en cuenta, no tomarlas demasiado en serio [23], sino con buen humor, quitarles importancia diciendo: «¡sé que tú no eres así!». *Amar es perdonar*. No se concibe que exista verdadero amor si no se sabe perdonar, porque en ese caso no se quiere reconocer que el otro, como toda persona, tiene un punto de debilidad y de maldad. Quien no es capaz de perdonar se niega a querer al otro como es, a tomarlo como tarea, a realizar un proyecto a su lado. Quien no perdona no ama: el amor redime la fealdad de la vida. El amor hace nuevas las cosas del amado: las ve cada día como si fuera la primera vez. *Amar es renovar el amor*. Sólo se ama si siempre se está dispuesto a descubrir lo nuevo, que el otro es un regalo, que el otro es un don inmerecido. Perdonar y afirmar al otro también se puede llamar *ayudar*. En correspondencia, hay que dejarse ayudar, saber aceptar el ofrecimiento. *Amar es ayudar*.

Puede ser que el error y la fealdad en el ser amado sea evitable en el futuro: para esto se necesita tener *cuidado* del ser amado para que no se estropee, para que no corra peligro, para que no sufra, para que nada frene su andar hacia la perfección. *Amar es cuidar*, tomar al otro como tarea, saber que lograr «su mejor tú» es el único modo en que el amante puede tener una vida que merezca la pena. Quien ama atiende, ruega, vigila, acude en servicio, se olvida de sí pues todo en él es un volcarse al otro. En especial es necesario cuidar a los débiles, porque ellos no saben cuidar de sí mismos, ni protegerse del peligro, del engaño. El principal objeto de cuidado son los niños, los ancianos. *Cuidar es amar*. Parte del cuidado es reparar el error, la fealdad o el dolor una vez que se ha producido: esto es *curar*. La cura consiste en remediar los defectos del ser amado, aliviar su mal. *Amar es curar* el alma y el cuerpo en los seres amados, hacer todo lo posible para que los defectos desaparezcan de ellos.

Afirmar al otro puede hacerse cuando el amado está ausente. A menudo parece que se ama más al ausente: a quien está de viaje, al que partió a la muerte, a quien cambió de ciudad. Por eso, *amar es recordar*, evocar la presencia del amado mediante los recuerdos, mediante esa vida en común que se retiene como los momentos en que vivir ha sido una actividad verdaderamente intensa, bella, y merecedora de esa alegría que afirma. Una madre siente el dolor más intenso cuando ha perdido un hijo, el esposo a su mujer, o un noviazgo roto, o una guerra que destruye vínculos: el amor se convierte entonces en sufrimiento. Sólo quien ama puede sentir la pérdida: *amar es sufrir.* El amor es la puerta a lo duro de la

23. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., 273.

vida, pues querer a alguien posibilita poder perderle. Aun así, sin ese riesgo, ¿qué vida merecería la pena? Además, luchar por conservar lo bello, esmerarse en su cuidado, es dar relieve a lo cotidiano.

El sufrimiento propio del amor, sin embargo, nace del hecho de que compartimos los dolores con el amado: «quien ama considera al amigo como a sí mismo, y hace suyo el mal que él padece»[24], multiplica sus posibilidades de sufrimiento. Además, porque sabe amar, quien ama tiene «corazón», «entrañas», sabe ponerse en el dolor del otro y sufrir con él, y tener el deseo de sufrir *por* él. Los clásicos llamaban a este sentimiento *misericordia*, y por él «nos entristecemos y sufrimos por la miseria ajena en cuanto la consideramos como nuestra»[25]. *Amar es compadecer*, padecer-con. Si el amado está triste, le damos consuelo y aliento en el sufrimiento: *amar es consolar*.

La llegada del amado es siempre alegre, porque se consigue por fin tenerle y estar con él. Un acto específico del amor es *acoger*, recibir bien a la persona que llega, tener hospitalidad con ella, aceptar todo lo que nos quiera ofrecer, aunque sean también problemas. Es lo que hacen las madres al abrazar a los hijos: los unen otra vez a sí. Es la imagen arquetípica del *volver a casa*: hay un abrazo de bienvenida que siempre espera. *Amar es acoger*. Quien ama atiende el alto del camino para divisar la traza del caminante que torna. Quien ama se alegra de ese volver y prepara una fiesta. Quien ama recoge aquello que la otra persona le da, lo acepta, porque se trata de algo que el amado guardaba en su intimidad: amar es aceptar lo que el otro nos da y hacerlo propio. Amar es aceptar el don del otro y hacerlo nuestro.

7.4.3. *La anticipación del futuro*

El tercer uso de la voluntad consiste en disponer del futuro mediante la elección de aquello que está en nuestro poder. Elegir amorosamente transforma la elección, la hace distinta. Por eso, *amar es preferir*. Sin embargo, cuando se trata de otro ser humano, amar es ponerse en el lugar del otro, y elegir aquello que él elegiría. Es otra forma de querer que haya más otro. Preferimos que el amado sea feliz y perfecto. Por eso elegimos lo que le gusta a él, no a nosotros. *Ponerse en el lugar del otro* es una de las claves para que el amor pueda consolidarse y crecer: cuando esto falta nace la discordia, pues no hay una donación recíproca entre los supuestos amantes. A lo sumo hay una cooperación en el egoísmo. Pero eso no puede acabar sino en enfrentamiento.

La concordia es también *comprensión*, es decir, un conocimiento del otro que nos lleva a ponernos en su lugar y entender y apoyar sus decisiones, sus puntos de

24. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 30, a. 2.
25. Ibíd.

vista. *Amar es comprender*. Pero no se puede comprender si no se dialoga, si no hay un intercambio inteligente, porque así es como conocemos los motivos y opiniones del amigo, su interioridad. A veces se piensa que el amor (sobre todo en la amistad) consiste en *hacer* cosas juntos, en compartir actividades (un juego, un deporte, un entretenimiento). Pero eso reduce la amistad a la actividad que se comparte (camaradería, razones de oportunidad). Cuando esa actividad acaba no hay motivos para seguir juntos (se disuelve, por ejemplo, el equipo de fútbol del colegio y todo acaba entre ellos). La amistad profunda no está en *hacer*, sino en *ser con* el otro. La manera de lograrlo es compartir la intimidad, y esto se lleva a fondo en el diálogo: al hablar no hay papeles o actuaciones, sino que cada uno cuenta quién es, canta su canción, desvela su alma. Y por eso *amar es escuchar*, dar nuestro tiempo al amado. El que no escucha, nunca se pone en el lugar del otro. Para escuchar se precisa cultivar la atención hacia el amigo: el cariño es atento, nada le pasa inadvertido. El amor es receptivo, escrutador: *amar es atender*.

El amor y la concordia se viven también como unión e identificación de voluntades, mediante la cual queremos lo que el otro quiere, le hacemos caso: «es propio de los amigos gozarse y querer lo mismo» [26]. Este hacer nuestra la voluntad de aquel a quien amamos se convierte, por ejemplo, en obediencia. *Amar es obedecer*, actuar gustosamente con la voluntad del otro. Una verdadera obediencia es gustosa, porque sabe del bien que se busca, y que ése es un bien que se quiere. Evidentemente, más difícil que obedecer es saber mandar: al hacerlo hay que respetar la realidad del otro y ayudarla a lograr lo mejor. El capricho es lo más alejado del arte del gobierno. La preocupación por el súbdito es, en cambio, su realización más plena.

Se puede *elegir por anticipado*, sobre todo si alguien a quien amamos nos lo pide con insistencia. Eso es hacer una promesa. Que *amar es prometer* significa que entregamos nuestro futuro al amado, se lo damos. Sin promesas el amor no podría ser duradero. Amar significa una elección reafirmada en el tiempo. Prometer es decir: «¡siempre volveré a elegirte!». Una *promesa* es algo distinto de un *acuerdo*. La primera tiene tres rasgos: 1) es futura, pues se refiere a un bien venidero y anticipa una decisión; 2) es desinteresada, pues se trata de un don espontáneo, que se da a cambio de nada: aunque el amado luego nos recompense, no se hace por la recompensa; 3) es incondicionada, pues uno se compromete de un modo tal. La promesa obliga al que promete respecto de algo futuro, y de ella sólo se sigue un beneficio para el que la recibe. Para el que la hace es más bien una carga, aunque gustosa. La promesa nace del amor, el convenio del interés. Un comportamiento verdaderamente amoroso es capaz de prometer, precisamente porque ama con intensidad y benevolencia. En cambio, quienes han de recurrir al pacto no han sido aún capaces de elevarse hasta el amor. Un matrimonio es algo

26. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a. 6, ad 4.

muy distinto según sea fruto de una promesa o de un pacto. En un caso los esposos hacen un compromiso que ellos ya no pueden disolver. En el otro, tienen el convencimiento de que sólo hay matrimonio mientras haya beneficio mutuo y se mantenga el acuerdo.

El amor humano tiene vocación de inmortalidad. Quiere ser eterno: que no pase nunca, que no se olvide. El amor auténtico nunca dice: «te amo sólo hasta aquí». El amor es entero, y esto significa que prescinde voluntariamente de poner límites y plazos: es el don íntegro de la persona. Hoy en día, es frecuente una versión «débil» y «pactista» del amor, que consiste en renunciar a que no se pueda interrumpir. Este modo de vivirlo se traduce en el abandono de las promesas: nadie quiere comprometer su elección futura, porque se entiende el amor como convenio, y se espera que dé siempre beneficios.

En rigor, la elección más intensa es la incondicionada, la que promete «un amor sin condiciones» ni intereses: ¿eres capaz de amar a alguien en su enfermedad, en la fealdad de un rostro deformado por el dolor o la edad?; ¿estás dispuesto a amar a un fracasado en lo profesional, aunque en sus inicios pareciera anunciar un futuro brillante?; ¿y a alguien que traiciona, o que discute, o que se equivoca?, es decir, ¿eres capaz de amar a la persona y no a sus aspectos accidentales? Un amor intenso es capaz de prometer, porque incluye en el amor también el futuro, y se arriesga a dar. Desde luego, lo que el amor promete es seguir amando. «El amor es la vida de la voluntad que mantiene definitivamente la afirmación que se hizo en la elección. El amor supone día a día reafirmar la elección, la afirmación aceptadora inicial» [27].

Seguir amando cuando el ser amado está ausente significa *ser leal*, actuar como si el amado estuviera presente, evitar que le calumnien, hacer oídos sordos a lo malo que de él digan. *Amar es ser leal*. No se puede aceptar a alguien como amigo y al tiempo escuchar con tranquilidad comentarios del tipo «Fulanito es un canalla»: el amigo, quien ama, sabe perdonar, y no permite habladurías. El amante confía en el amado, le deja actuar como quiera, porque sabe que será fiel. Tener confianza en alguien es dársela, dejarle hacer lo que quiera, no fiscalizarle, no ser celoso. Confiar es dar libertad al amado, sabiendo que el uso de ella hará crecer el amor, en vez de disminuirlo. De nuevo se ve cómo el amor se abre al dolor (pues el otro, en efecto, puede ser un canalla). De todos modos, es un bien tan grande que por él merece la pena arriesgarlo todo. La vida sin amor sería serena, pero también triste, y gris. Sin confianza es imposible convivir. Confiar es estar seguro de que el otro no me engaña. A ello se opone el recelo, que atribuye al otro un encubrimiento y una amenaza consiguientes para mí. El recelo destruye el amor y la amistad, porque impide la presencia de la verdad en las relaciones interpersonales. *Amar es confiar*, lo cual exige decir la verdad. El amor no miente.

27. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 83.

El bien futuro puede apetecerse con esperanza. Lo propio del bien esperado es ser arduo y difícil, pero posible[28]. La esperanza se funda en la seguridad de que alcanzaremos el bien amado, lo «vemos venir» a nosotros. *Amar es esperar*, y la esperanza fundada en el amor es la más tenaz, la que aguanta todas las dificultades y sostiene al que espera, aunque parezca imposible seguir esperando.

7.4.4. *La manifestación del amor*

El cuarto uso de la voluntad es la capacidad de crear, que brota de ese origen de novedades que es la persona. Crear es hacer que existan cosas nuevas. Lo más creador que existe es el amor: «todo amor es creador, y no se crea más que por amor»[29].

Por ejemplo, el amor aguza la capacidad de superar las dificultades para unirse y conocer al amado, busca siempre nuevas formas de afirmación del otro. Pero sobre todo, la capacidad creadora del hombre, aplicada al amor, busca dos cosas fundamentales: manifestar el amor y perpetuarlo reproduciendo lo amado. Ambas se dan unidas con frecuencia. Si no se manifiesta el amor y no se perpetúa en los bienes que crea, es un amor que no deja huella. El amor empuja a crear.

El amor se manifiesta con palabras que lo declaren de modo explícito. Hay que decirlo muchas veces, para que siga vivo y con el paso del tiempo se intensifique. Se manifiesta con *palabras*, que expresan y reproducen la belleza del ser amado. Decía Platón que el amor es el deseo de engendrar en la belleza[30]: lo amado es bello para el amante, y despierta en él el deseo de expresar su belleza y reproducirla. Por eso el amor se manifiesta en obras de arte, aunque sean muy domésticas (el dibujo del niño a sus padres —casa, padre, madre, niño y balón—, el regalo por el aniversario, la carta de amor pretendidamente artística o el poema, etc.), que tratan de expresar y reproducir la belleza y la imagen del ser amado. Y el amor se expresa también en mil gestos y modos de la conducta. Cuando no se hace así, se puede empezar a dudar de su sinceridad: si no aparecen frutos del amor es que éste ya no engendra belleza, es que tal vez no exista.

Uno de los actos creadores que manifiestan y alimentan el amor es *el regalo*. Regalar es una de las formas más puras de dar[31], porque implica desprenderse totalmente de algo: su sentido es que sea para la persona amada, aquel a quien se regala. Se renuncia al derecho a reclamarlo. En caso contrario, no es tal. No hay interés propio en el regalo, sólo importa que el otro reciba un bien y que sea sólo suyo. Hacer un regalo es dar una parte de nosotros mismos. Si un regalo no cuesta (no sólo dinero, sino tiempo, imaginación, buscar lo más apropiado, etc.) no se

28. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 40, a. 1, ad 3.
29. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad, cit.*, 84.
30. PLATÓN, *Banquete*, 206e.
31. Cfr. J. GARAY, *El juego. Una ética para el mercado*, Díaz de Santos, Madrid, 1994.

manifiesta ese amor. El regalo implica cierta sorpresa: es algo inesperado o desconocido. Por eso conlleva ilusión. Un regalo verdadero tiene, además, que *ser algo valioso*, exige desprenderse de algo que cueste. Los regalos más sentidos son aquellos que hemos construido nosotros mismos, con nuestras manos, porque son fruto de un esfuerzo, o un objeto precioso que ha costado «una fortuna» (es decir, el fruto de muchas horas de trabajo, de mucho tiempo de nuestra vida: el dinero es tiempo acumulado; el regalo es expresión de que el tiempo vivido ha sido para darlo a quien se ama). El valor del regalo (una piedra preciosa, por ejemplo) simboliza y expresa el valor de la persona amada y el amor de quien regala: no tiene sentido regalar un saco de cemento. *Amar es regalar*.

Otro modo de manifestar el amor es honrar a la persona amada. Honrar es estimar, mostrar un reconocimiento que hace más digno al otro: «ser amado es ser honrado» [32]. Hay tantos modos de honrar que no podemos enumerarlos todos: agradecer, mostrar públicamente el mérito, devolver lo recibido, sentirse deudor, premiar, dar testimonio de la excelencia de alguien, decir que la persona amada es valiosa, etc. Un modo especial de honrar es *dar honor*, honrar públicamente, delante de todos. Los honores buscan que el amado tenga *buena fama*, y sea considerado justo, bueno y bello: es un reconocimiento público de los méritos y la excelencia de alguien: «el honor se tributa a una persona como testimonio del bien que hay en ella» [33].

7.4.5. *Amor como don*

Si amar es querer el bien para el otro, ese querer se refuerza cuando el otro desea el bien para mí y el amor se hace mutuo: entonces querer el bien para el otro es querer también mi propio bien, porque es lo que el otro quiere. Así como respetarse mutuamente es la única manera de no instrumentalizar a los demás, el amor culmina cuando se hace recíproco, porque entonces sus actos se refuerzan: si me siento amado, amaré más, porque el otro quiere mi bien. Amar es, entonces, *corresponder al amor*, devolverlo.

Hay muchos modos de corresponder al don recibido del amor. Suelen brotar de uno de los sentimientos más puros y desinteresados que existen: la *gratitud*. Mediante ella el hombre se convierte a sí mismo en *deudor* de aquel de quien se recibe el don: es una intensificación de la justicia [34], porque busca afirmar al otro

32. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1159a 16.

33. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 27, a. 1, ad 2. Según la concepción clásica, el honor se otorga a quien tiene una excelencia y hermosura que valen por sí mismas, mientras que la alabanza son más bien palabras que ensalzan una capacidad o una obra que se ordenan a otra cosa: cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1101b 12; Tomás de Aquino, *In I Ethic.*, lect. XVIII.

34. El amor es siempre una intensificación de la justicia. Aristóteles, por ejemplo, define esta última diciendo que es «virtud para con otro» (*Ética a Nicómaco*, 1130a 1); es decir, *la justicia es la rela-*

pagándole amorosamente lo debido a él. Haber recibido pone al hombre frente a la justa obligación de devolver siquiera una parte del regalo [35]. Muchas veces este deber se vive, más radicalmente, como acto gustoso y espontáneo de agradecimiento. *Amar es agradecer*.

Es evidente que *amar es dar*, y que muchos actos del amor hasta aquí descritos son modos de dar: dar tiempo presente y futuro, cuidado, apertura de nuestra interioridad, regalo y honor, etc. Dijimos que el hombre es libre porque es dueño de sí. Por eso, cuando ama es dueño de dar de lo suyo. Y el modo más radical de dar es *darse uno mismo*: poseerse para darse a quien nos ama. Entonces le damos lo que él mas quiere: nosotros mismos. Éste es el modo más intenso de amar. *Amar es darse,* don de sí. El modo más corriente de darse uno mismo es renunciar a algo propio para dárselo al amado.

Pero lo más radical que se puede dar es el *ser*: hacer que exista una cosa es el modo más intenso de afirmar algo, porque es crearlo. *Amar es dar el ser*. El hombre y la mujer pueden dar el ser a sus hijos, y en ese sentido se parecen a Dios, quien es el único que puede dar el ser radicalmente. Otro acto del amor como don es dar la verdad que se tiene, es decir, enseñar lo que se sabe. Por eso también *amar es corregir* cuando vemos que la persona amada se equivoca: no queremos dejarla en el error.

7.5. La contemplación de la belleza

No se puede entender de veras el amor si no se advierte que su objeto es bello y hermoso. Se puede caracterizar lo bello del siguiente modo: a) Bello se contrapone de modo agudo a útil. Lo útil es lo que sirve de medio para un fin, lo instrumental. El útil es para otra cosa que él mismo. Un ser bello, en cambio, es valioso por sí mismo, no es para otra cosa, sino que es su propio fin: «lo bello es lo por sí mismo preferible» [36], «lo que nos capta por su propio valor y nos atrae por su dignidad» [37]. b) Bello es aquello que tiene orden y armonía interiores, aquello cuya forma es proporcionada, cuyas partes están bien dispuestas unas respecto de otras. c) Bello es lo perfecto, lo acabado, aquello a lo que no le falta nada, lo que tiene plenitud interior, lo que posee excelencia.

Estas tres características son las que definen las propiedades del ser amado, cualquiera que éste sea: lo amado es valioso en sí mismo, y por eso merece asen-

ción interpersonal virtuosa. Para el cristianismo, la justicia, como verdadera virtud, es caridad, es decir, *relación interpersonal amorosa*: cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a. 1.35. Cfr. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia,* cit., 271, 165-182.

35. Cfr. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia,* cit., 271, 165-182.
36. Aristóteles, *Rethorica*, 1364b 25.
37. Tomás de Aquino, *In X Ethic.*, lect. IX.

timiento y respeto; es armónico y perfecto, y por eso se aprueba y es amable. Lo bueno y lo verdadero, cuando los afirmamos amorosamente son algo bello. Por eso se puede decir también que gustar la belleza no es otra cosa que amar el bien y la verdad. El acto de amar transforma lo bueno y lo verdadero en hermoso: al afirmar algo amorosamente, al decirle: «¡es bueno que existas!», lo amado se transforma ante nosotros y empieza a brillar, su existencia se justifica por sí misma.

El acto de conocer mediante el cual captamos lo amado de este modo se llama *contemplación*, una mirada que se detiene en algo bello. Amar es contemplar, detener el tiempo: el amor no tiene prisa cuando contempla lo amado, se demora en ello y celebra su existencia. Contemplar es mirar amando. Así, la belleza es el resplandor de lo amado, algo que sólo se capta cuando se mira con mirada contemplativa. Amar una cosa significa que es bella para mí. Contemplar es el acto de conocer que se corresponde con el acto de voluntad, que es amar. Frente a la contemplación está el *interés*. La mirada interesada se centra en las cosas no como son en sí mismas, sino como medios para otros propósitos. La mirada interesada, si no es benevolente, tiende a instrumentalizar el objeto, supeditándolo a los fines de la actividad propia, extrínsecos al objeto. El interés es una mirada instrumentalizadora, desprovista de amor. Frente a esto, dice Aristóteles que las cosas bellas son, entre otras, aquellas que uno hace «descuidando su propio interés» [38], e incluso la propia vida. La belleza es todo aquello por lo cual merece la pena abandonar el propio interés. Una y otra mirada no son intercambiables ni equivalentes: lo bello no puede sustituirse con lo útil sin que el hombre se quede empobrecido.

7.6. Excesos y defectos del amor

Todo cuanto se acaba de decir acerca del amor puede darse en el hombre de muy distintas maneras. Cuando se da un exceso o un defecto de cada uno de esos actos se originan situaciones contrarias a la ética. Cuando se consiguen virtudes que ayudan a armonizar esos factores se originan conductas éticamente recomendables y humanamente enriquecedoras.

Los excesos del amor suelen provenir del indebido protagonismo de los afectos. «*Hay amores que matan*» es un dicho que alude a la cierta tiranía que provocan *los celos*, que son una paralización del ser amado para que no se mueva de nuestra vista[39]. Estas exageraciones y exclusivismos quitan la libertad y terminan retirando la benevolencia hacia el ser amado porque lo someten a nosotros. Los defectos del amor producen la desaparición del mismo, pues la duración de éste y su existencia, no están aseguradas. El amor es libre, depende en buena medida de la voluntad. Además pueden darse dificultades externas que produzcan la separa-

38. *Rethorica*, 1336b 30.

ción de los amigos, o decaer la benevolencia, o crecer el interés y dejar de ejercitar el diálogo, la comprensión y la unión de voluntades. Éstas son las quiebras y el fracaso del amor. Otras veces el amor no llega a ejercerse, porque no se ha llegado a conocer verdaderamente. Muchas veces se llama amor a algo que es un mero sentimiento, en lo que la voluntad no se ha metido a dirigir en ningún momento. Con frecuencia se confunden reacciones físicas con el amor: la experiencia de lo intersubjetivo (lo que hemos expresado con el «¡es bueno que tú existas!») es necesaria para afirmar la realidad del amor.

Todos los actos del amor pueden volverse del revés cuando hay odio: las relaciones interpersonales basadas en el odio implican el deseo de destruir al otro o de disminuirle todo lo posible (desconfiar de él, deshonrarle públicamente, hacerle daño, instrumentalizarle, mentirle, evitar todo diálogo con él, ignorarle, no perdonarle, etc.). Todos estos actos perjudican, o hacen desaparecer, las relaciones interpersonales. La *enemistad* aparece cuando el deseo, el amor-necesidad y el interés se separan de la benevolencia y se hacen predominantes. Como la benevolencia es la actitud propia de los seres racionales, su ausencia implica irracionalidad, deriva en una fuerza vital que no sabe del otro. Esto supone que la violencia pasa a ser el criterio de las relaciones interpersonales.

7.7. Definición de amistad. Sus grados

Tras los defectos del amor hay que hablar de sus modos de realización según las personas que lo reciben. La *amistad* es uno de ellos. «No todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia» [40]. Pero benevolencia recíproca dialogada: «cuando la benevolencia es recíproca decimos que hay amistad» [41]. Debe ser una benevolencia que ambos conozcan, y que se realice mediante el diálogo. Por eso la amistad es un *diálogo habitual*, una conversación que se interrumpe sólo algunos ratos: el tiempo que transcurre entre un encuentro y otro. Los amigos o amigas, cuando se encuentran de nuevo, se cuentan lo que ha pasado en ese intermedio, asumen ese período dentro de su diálogo, y lo continúan.

En la amistad «debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo» [42], porque «el amigo es otro yo» [43]. Hacer el elogio de la amistad consiste en decir que es «lo más necesario para la vida» [44] y que sin ella el hombre no puede ser feliz [45].

39. Cfr. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, cit., 60 y ss., 109 y ss.
40. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 23, a. 1.
41. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155b 34.
42. Ibíd., 1155b 30.
43. Ibíd., 1166a 30.
44. Ibíd., 1155a 2.
45. Aquí no podemos extendernos en este elogio de la amistad: puede consultarse a ese efecto los siguientes lugares: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libros VIII y IX; Cicerón, *De la amistad*; C. S.

«No sé, dice Cicerón, si, con excepción de la sabiduría, los dioses inmortales han otorgado al hombre algo mejor que ella»[46]. Hoy en día se puede decir que «pocos la valoran porque pocos la experimentan»[47], y, sin embargo, tener buenos amigos sigue siendo un ingrediente imprescindible de la vida plena.

Cabe distinguir dos sentidos de la palabra amistad, que señalan dos grados de intensidad posibles en ella: aquel que designa una relación estable de amistad personal y «privada» (en el sentido de que compartimos con el amigo cosas íntimas) y el que podríamos llamar amistad cívica, sociabilidad o actitud amistosa, que puede extenderse a cualquier persona con la que tratamos en sociedad. En cambio, el primer grado puede tenerse con unas cuantas personas, no demasiadas.

Aristóteles divide la amistad según el tipo de bien que se ame en el amigo: el placer que produce, la utilidad que nos reporta o el amigo mismo. Sólo el tercer tipo de amistad merece el nombre de *amistad perfecta*. Es la más rara, la menos frecuente, incluso puede aparecer como inalcanzable, pero al menos es un horizonte, un ideal, al que se debería dirigir nuestro empeño. Veamos qué dice el pensador griego:

«Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse»[48].

En otras palabras: el interés y el placer no son causa de amistad perfecta, pues desaparecen tan pronto como se obtiene lo buscado en esa relación. Tal vez la mayoría de los que se dicen amigos en realidad buscan en los otros su propia utilidad. Y esto significa no querer a los amigos por sí mismos, tenerlos como medios. Mas entonces no tienen valor por lo que son sino por lo que proporcionan: son amistades en las que el amigo —o el amado— es sustituible, porque no es un *fin* para quien le quiere. Por eso, el primer rasgo de la verdadera amistad es el *desinterés*. El amigo es el «lugar de llegada» del amor, con él basta.

LEWIS, *Los cuatro amores*, cit., 69-102; R. YEPES STORK, *Cómo entender el mundo de hoy*, cit., 137-148; A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid, 1975, 286 págs.

46. CICERÓN, *De la amistad*, VI.
47. C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, cit., 70.
48. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1156a 6-21.

La pregunta pertinente aquí es: ¿es posible vivir una amistad perfecta?, ¿existen amigos así? La respuesta es: sí, siempre que se cumplan las condiciones de la verdadera amistad, condiciones que son, en principio, costosas de cumplir. La verdadera amistad surge del compañerismo, que es compartir una tarea o un trabajo que se convierte en ocasión de conocerse y comentar las incidencias del caso. El rasgo más característico de la amistad es que busca la compañía del amigo, encuentra satisfacción en ella: «¿qué cosa más dulce que el tener con quien te atrevas a hablar como contigo mismo?»[49]. El estar juntos suele darse como un caminar hacia un objetivo común, que es el fin de la tarea que se comparte.

Es lógico que en ese «marchar juntos» surjan discrepancias. Pero la amistad tiene como característica especial la discusión dialogada de las discrepancias, que sabe obtener un enriquecimiento de los propios puntos de vista a base de integrar los de los demás, las diferencias. Esto hace que la amistad implique *semejanza*. Los amigos se parecen en sus aficiones, opiniones, gustos, lecturas, diversiones y hasta en sus maneras de hablar y vestir. Los amigos comparten lo que hacen: les gusta hacer juntos. La amistad moviliza energías y permite llevar a cabo tareas que solos no seríamos capaces de hacer: la amistad contagia el entusiasmo y el espíritu emprendedor.

Otro rasgo importante de la amistad es que tarda en crecer: no se puede tener amistad si no es después de haber hecho juntos algo. La amistad necesita tiempo. No se da sin cultivar la atención hacia el amigo. Y es que la amistad no empieza a crecer hasta que abrimos el mundo interior al que empieza a ser nuestro amigo. La confianza, el tener tesoros comunes, necesita haber compartido historia. Si se trata de una persona introvertida, que tiene una alta consideración de lo que significa dejar entrar a alguien en su intimidad, este abrir el alma es todavía más significativo. Si esta apertura no se llega a dar, porque no se quiere o porque no se sabe, la amistad nunca deja de ser superficial y se deja de creer en ella. Por eso la amistad verdadera es difícil, es una conquista que conlleva saber ejercer los actos propios del amor.

Una vez que ha surgido, la amistad se hace resistente, porque se basa en un conocimiento íntimo y personal del otro, tejiendo unos lazos comunes. Si no es resistente y se rompe fácilmente, no es verdadera amistad, o es poco íntima: se habrán hecho cosas juntos, pero no se tendrá un ser común, un alma común. Esta facilidad de trato que se tiene con los amigos hace que se busque relacionarse más con ellos: lo propio de la amistad es que vaya creciendo e intensificándose. Si no hay trato, desaparece poco a poco.

La amistad tiene mucho que ver con la justicia, aunque esta relación no suele tenerse mucho en cuenta. Ser amigo implica «la constante y perpetua voluntad de dar al amigo lo suyo», lo que se merece por ser amigo, que es todo. La concep-

49. Cicerón, *De la amistad*, VI.

ción clásica de la amistad, entendida como actitud y relación amistosa hacia mis iguales, incluía una cercanía muy grande entre los actos propios de la amistad y los de la justicia[50]: el amigo es aquella persona para la que se quiere algo, lo que le pertenece como suyo. Si no lo tiene, nosotros no somos felices, ni él tampoco. Para que nosotros seamos felices los demás también han de serlo: se trata de dar a cada uno lo suyo no una vez, sino siempre.

La justicia puede ser vista en relación con los actos propios del amor en cuanto lleva a respetar y honrar a los demás como se merecen. Cuando las relaciones interpersonales se ejercitan según la amistad y el amor, la justicia acompaña a esas relaciones. La pérdida de la amistad acarrea la pérdida de la justicia. Una sociedad sin amistad sólo puede resolver sus conflictos mediante los tribunales y los abogados, y no mediante el diálogo y la concordia: aparece entonces una «judicialización» de la vida social y una tendencia progresiva hacia la violencia, pues todo son litigios. El amor y la justicia son, por tanto, los dos tipos de relación interpersonal más propiamente humanos y se necesitan mutuamente. El interés (biológico o intelectivo) exige ser elevado hasta ellos, pues de por sí sólo mira hacia sí mismo. Cuando se queda solo, da a luz a la lucha violenta.

50. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1159a 29: «es natural que la justicia crezca con la amistad».

8. La felicidad y el sentido de la vida

8.1. La felicidad: planteamiento

La felicidad es aquello a lo que todos aspiramos, aun sin saberlo, por el mero hecho de vivir. Ocurre así sencillamente porque «*la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes*» (Leibniz). *Felicidad significa para el hombre plenitud,* perfección. Por eso, *toda pretensión humana es «pretensión de felicidad»* [1]; todo proyecto vital, búsqueda de ella; todo sueño, aspiración a encontrarla. A fin de esclarecer este complejo y sugestivo tema, adoptaremos ya desde el principio una doble perspectiva: una exterior y objetiva, viendo las cosas «desde fuera», y otra más experimental y subjetiva, metiéndonos dentro de nosotros mismos. Ambas se complementan mutuamente.

La vida lograda, felicidad o autorealización exige *la plenitud de desarrollo* de todas las dimensiones humanas, *la armonía del alma*, y ésta, considerada desde fuera, se consigue si hay un *fin*, un objetivo (*skopós*) que unifique los afanes, tendencias y amores de la persona, y que dé unidad y dirección a su conducta. Los clásicos acostumbraron a decir que *la felicidad es ese fin, el bien último y máximo al que todos aspiramos*, y que todos los demás fines, bienes y valores los elegimos por él [2]. La felicidad sería, pues, *el bien incondicionado*, el que dirige todas nuestras acciones y colma todos nuestros deseos. Ese bien incondicionado no sería, evidentemente, medio para conseguir ningún otro, pues los contendría a todos y alcanzarlo supondría *tener una vida lograda*. Los clásicos nunca vacilaron en decir que un bien semejante sólo podía ser *el Bien Absoluto*, es decir, Dios[3].

1. J. Marías, *Antropología metafísica,* cit., 252.
2. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 20.
3. Platón, *Leyes*, 715e-716c. La intensidad de este texto de Platón es mal conocida. Cfr. también Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* I-II, q. 2, a. 8. Esta respuesta se ha hecho desde hace tiempo menos

Según esta consideración «objetiva», *la felicidad consiste en la posesión de un conjunto de bienes que significan para el hombre plenitud y perfección*. Es un planteamiento que busca responder a esta pregunta: *¿qué bienes hacen feliz al hombre?* Se trataría de aquellos que constituyen *una vida lograda*, una *vida buena*.

Sin embargo, para hacerse cargo de todo el alcance de la cuestión de la felicidad es preciso ver las cosas «desde dentro» de nosotros mismos, de una manera más vital y práctica, experimental. La pregunta sobre la felicidad es siempre de carácter existencial: no es algo que nos importe en teoría, sino en la práctica; no es algo que tenga interés en general, sino para mí: ¿qué tengo que hacer para vivir bien, para optimizar los logros de mi vida, para que ésta merezca la pena?, ¿puedo ser feliz o es una utopía?, ¿qué me cabe esperar?

Hemos dicho que vivir es ejercer la capacidad de forjar proyectos y después llevarlos a cabo. Cada uno hacemos nuestra propia vida de un modo biográfico, y por eso tiene tanta importancia *la pretensión vital* de cada uno, *aquello que cada uno le pide a la vida* y procura por todos los medios conseguir. Pues bien, s*omos felices en la medida en que alcanzamos aquello a lo que aspiramos*. El problema es que muchas veces eso no se consigue, porque queremos quizá demasiadas cosas. O porque aspiramos a menos de lo que nos es debido, o por aspirar a algo que no responde a nuestro anhelo de felicidad. «Como la pretensión es compleja y múltiple, su realización es siempre insuficiente» [4]. La felicidad parece tener entonces un carácter bifronte: constituye el móvil de todos nuestros actos, pero nunca terminamos de alcanzarla del todo.

Por eso, para estudiar la felicidad desde el punto de vista personal, biográfico, hemos de fijarnos sobre todo en las pretensiones que tenemos, en el alcance de nuestros proyectos e ideales, y en el modo en que los realizamos. Es una perspectiva de la felicidad que mira *hacia el futuro*, pues es en él donde están los bienes que buscamos. La felicidad es algo que se busca pero, ¿se puede lograr, se puede encontrar, nos está proporcionada?, *¿cómo ser feliz?* [5]. De ahí surgen las preguntas acerca del *sentido de la vida*: *¿Qué vida merece la pena ser vivida? ¿Merece, en general, la pena vivir?* ¿Qué sentido tiene *mi* vida?

evidente para muchos, porque muchos piensan que el Bien Absoluto no es una realidad realmente existente, sino una bella idea, empíricamente inexperimentable. Al hablar del destino veremos que no es así (cfr. 8.7, 17.1).

4. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 31.

5. Las dos preguntas mencionadas responden a la distinción clásica entre *felicidad objetiva*, es decir el bien o bienes que nos hacen felices, y *felicidad subjetiva*, la posesión del bien o bienes anteriores: cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 3, a. 1. Este autor subraya vigorosamente en su tratado (*Sobre la felicidad, Suma Teológica*, I-II, q. 1-5), el primer aspecto, analizando cada uno de los bienes posibles que dan la felicidad, y concluyendo que es el Bien Absoluto. Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, libro I) analiza con detalle el segundo aspecto: *el tipo de actividad* que proporciona la felicidad, siguiendo su inspiración platónica y formulando una doctrina que también desarrollará la tradición medieval: la felicidad es *una actividad del alma*, y una actividad perfecta, sin impedimentos, principalmente contemplativa (*Ética a Nicómaco*, libro X).

Una primera condición para aspirar a lo felicitario es no ser un miserable: en la vida humana *lo más alto no se sostiene sin lo más bajo*, hay unas condiciones mínimas que tienen que cumplirse. Es imprescindible un mínimo de bienestar. La desgracia es el advenimiento del mal y el dolor a la vida humana. La felicidad: consiste, radicalmente en *la liberación del mal*. El punto de partida para la consideración de la felicidad humana es la limitación natural del hombre, temporal, física, moral. La felicidad tiene *cierto carácter de meta o fin*, a alcanzar desde la inevitable experiencia de la limitación, cuya serena aceptación es la primera condición para no echar a perder la dicha que dentro de ella puede conseguirse.

Sin embargo, aquí vamos a tratar de la felicidad, no tanto como liberación del mal y de la desgracia, sino como *alcanzamiento y celebración del bien*. Ahora no vamos a fijarnos principalmente en los *mínimos* de la felicidad, sino en la respuesta a las preguntas planteadas. Aunque en los primeros epígrafes de este capítulo trataremos de dar una respuesta realista y seria a todas ellas, no podemos olvidar que hay mucha gente que *no cree en la felicidad*, que la considera una ilusión, un imposible. Asimismo, hay otra mucha gente que entiende por una *vida buena* algo muy diferente a lo que aquí se va a sostener. Todas esas posturas merecen ser caracterizadas y presentadas aquí, puesto que son intentos de soluciones al problema de la felicidad y del sentido.

8.2. Los elementos de la vida buena

Busquemos una respuesta a nuestras preguntas. La *vida buena* era para los clásicos la que contiene y posee los bienes más preciados: *la familia y los hijos en el hogar, una moderada cantidad de riquezas, los buenos amigos, buena suerte o fortuna que aleje de nosotros la desgracia, la fama, el honor, la buena salud, y, sobre todo, una vida nutrida en la contemplación de la verdad y la práctica de la virtud*. Hoy todavía se puede mantener que *la posesión pacífica de todos estos bienes constituye el tipo de vida que puede hacernos felices*[6].

La vida buena incluye en primer lugar *el bienestar*, es decir, unas condiciones materiales que permitan «estar bien», y en consecuencia tener «desahogo», «holgura» suficiente para pensar en bienes más altos y no andar siempre preocupado por los mínimos de supervivencia. ¿Qué incluye esta *calidad de vida*? En primer lugar *la salud física y psíquica*, el cuidado del cuerpo y de la mente, y la armonía del alma. En segundo lugar, la satisfacción de las diferentes necesidades humanas. En tercer lugar, contar con las adecuadas condiciones naturales y técnicas en nuestro entorno. La adecuada instalación y conservación de la persona en

6. La relación aquí enumerada admite, por supuesto, añadidos y discusión: Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 3-4; 1099b 1-8; *Rethorica*, 1360b 19-27.

estas circunstancias corporales, anímicas, naturales y técnicas constituyen la *calidad de vida* necesaria para la felicidad. Sin embargo, los bienes que hacen feliz al hombre no son sólo los útiles, los que se definen por *servir para* algo, sino también, y sobre todo, aquellos otros que son dignos de ser amados por sí mismos, porque son de por sí *valiosos* y *bellos*. ¿Cuáles son éstos?

El saber y la virtud, posesiones humanas más altas y enriquecedoras que lo puramente técnico y corporal. *Son realidades que transforman al propio hombre*, que le dan un modo de ser (ser sabio, ser justo o prudente), lo cual nos hace ver que *la felicidad no está tanto en el orden del tener, como en el del ser*. Ésta es la enseñanza básica de Sócrates: *lo que hay que hacer para ser feliz es practicar las virtudes y hacerse así virtuoso*; *ésta es la mejor sabiduría*[7]. Ser virtuoso es el modo de crecer y llegar a la plenitud humana.

Además, el modo de ser acorde con la persona es *ser con otros*, y el modo más intenso de vivir lo común es *el amor*. Buena parte de la felicidad radica en *tener a quien amar y amarle efectivamente, hasta hacerle feliz*: la felicidad va unida al nombre propio que uno tiene y a los lazos que sabe crear desde la propia intimidad personal. Querer el bien del otro, abrirse a la donación de lo personal, son los ámbitos principalmente felicitarios[8]: la vida humana no merece la pena ser vivida si queda inédita o truncada la radical capacidad de amar que el hombre tiene, pues en aquélla hay tanto de felicidad como haya de amor.

Por último, hay que recordar que *lo más profundo y elevado del hombre está en su interior*. En vano se buscará la felicidad en lo exterior si no se halla dentro de nosotros mismos. La plenitud humana lleva consigo riqueza de espíritu, paz y armonía del alma, serenidad. El camino de la felicidad es un camino interior. Así llegamos a la perspectiva «interior» y biográfica que ahora corresponde desarrollar.

8.3. La felicidad como vivencia y expectativa

Es imposible entender la felicidad y nada humano si se olvida que el hombre, por su condición biográfica y temporal, es alguien instalado en el tiempo, y en una situación concreta, y simultáneamente es también un ser volcado hacia el futuro, que vive una continua anticipación de lo que va a ser y hacer.

7. «Voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, *de que nuestra primera preocupación no se refiera a nuestros cuerpos o posesiones, sino a que nuestra alma* sea lo mejor posible, diciéndoos: "Las riquezas no dan la virtud, sino que la virtud da las riquezas y todos los otros bienes, *tanto al individuo como al Estado*"», Platón, *Apología de Sócrates,* 30a. Y añade poco antes: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo», 28b.

8. Cf. R. Yepes Stork, *La persona y su intimidad*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, cap. 2, pp. 42 y ss.

«*La felicidad afecta primariamente al futuro*»[9], puesto que el hombre es un ser *futurizo*, abierto hacia adelante. «Ser feliz quiere decir primariamente *ir a ser feliz* puesto que si ya se es *feliz, es* que se va a seguir siéndolo. Es más importante la anticipación que la felicidad actual: si soy feliz, pero veo que voy a dejar de serlo, estoy más lejos de la felicidad que si no soy feliz pero siento que voy a serlo»[10]. En efecto, «llevamos muy bien el estar mal, si mañana vamos a estar muy bien». Por el contrario, «alguien que está seguro de que va a estar mal, acaba estándolo». La expectación, la ilusión[11], son rasgos definitorios de lo felicitario. Uno es feliz cuando disfruta con lo que tiene, y con lo que aún no tiene, pero espera. En la esperanza (basta ver a los niños) se vive por anticipado ese disfrute, nace la alegría.

Si ser feliz consiste en realizar lo que pretendemos, para lograrlo es preciso tener *imaginación*, y después *atrevimiento para querer* y soñar. En efecto, la imaginación creadora es la encargada de diseñar los caminos hacia el cumplimiento de las grandes metas: «la imaginación funciona como un bosquejo de la felicidad»[12]. Por eso, «los principales obstáculos para la felicidad son el temor y la falta de imaginación. Y ambas cosas son frecuentes»[13]. El primero nos detiene, y la segunda lleva a tener proyectos vitales poco personales, en los que no nos comprometemos y, por lo tanto, no podemos identificarnos con ellos. «Si, en condiciones objetivamente favorables, no nos sentimos identificados con aquello que estamos siendo, si *no somos justamente aquello que estamos haciendo*, que estamos viviendo, no podemos decir que somos felices»[14]. La felicidad es algo radical, que afecta a la persona en lo más profundo, en su propia vida. *La felicidad no es un sentimiento, ni un placer, ni un estado, ni un hábito, sino una condición de la persona misma*.

Precisamente por eso, «se puede ser feliz en medio de bastante sufrimiento, y a la inversa, se puede ser infeliz en medio del bienestar, de los placeres, de lo favorable. Hay el peligro de no ver la felicidad por tener malestares, sufrimientos reales, y aun así ser feliz; y a la inversa, a menudo se buscan placeres, éxitos, bienestar, dejando en hueco el fondo de la vida, y entonces la felicidad se escapa»[15]. *La felicidad nace de la conformidad íntima entre lo que se quiere y lo que se vive*. Poseer esa conformidad íntima de uno consigo mismo, es lo que muchas veces permite afrontar las dificultades sin sentirse infelices[16]. En tales casos «si hay un

9. J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 30. Fácilmente se adivinará que los primeros epígrafes de este capítulo deben su inspiración principal a este autor y a este libro.

10. Ibíd., 250.

11. Cfr. J. Marías, *Breve tratado de la Ilusión*, Alianza, Madrid, 1991.

12. J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 258.

13. Ibíd., 59.

14. Ibíd., 35.

15. Ibíd., 34.

16. Cfr. la experiencia que narra V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1986.

punto por el cual la felicidad penetra en ese mundo, ejercerá su poder transfigurador y se podrá tener una felicidad precaria, difícil, combatida, pero felicidad a pesar de todo»[17].

Y es que existe «una irradiación de la felicidad o su contrario sobre la vida entera». En efecto, «hacemos mil cosas triviales y que no tienen que ver con la felicidad, pero si somos felices, esas ocupaciones quedan transfiguradas y adquieren una especie de aureola»[18]. La felicidad exige una *conformidad íntima* con nuestra condición. Debemos encontrarla en la *cotidianidad*: «*una cotidianidad profunda es la fórmula más probable de felicidad*. Hacer todos los días ciertas cosas, ver a unas personas, contar con ellas, *si esto es realmente profundo*, es lo que se parece a la felicidad»[19]. Los leones que cazaba Tartarín, el personaje de Daudet, por los pasillos no eran sino producto de su imaginación. Los combates quijotescos producen una risa mezclada con lástima (si bien no deja de asombrar la limpieza de intención del héroe de Cervantes). Asumir la propia condición a la vez que uno se esfuerza por lograr en ella la excelencia es condición necesaria de la felicidad.

8.4. La vida como tarea

La juventud es la etapa de la vida en la que hay que realizar el diseño del propio proyecto vital[20]. Por eso es *el tiempo de la esperanza y las expectativas*. La madurez consiste en *conocer, asumir y recorrer* la distancia que separa el ideal de su realización. Un buen proyecto vital y una vida bien planteada son aquellos que se articulan desde *convicciones que conforman la conducta a largo plazo*, con vistas al fin que se pretende, y que orientan la dirección de la vida, dándole sentido. Las convicciones *contienen las verdades inspiradoras de mi proyecto vital*[21], dando un carácter moral al arte de vivir. Vivir es lo difícil, porque es tarea de cada quien, pero para todos es algo nuevo pues nunca lo hicimos antes. La realización de los proyectos asume la forma de *una tarea o trabajo que hay que realizar*. La propia vida humana puede concebirse como *la tarea de alcanzar la felicidad*. Tiene *la estructura de la esperanza*, pues ésta se funda en la expectativa de alcanzar en el futuro el bien amado arduo. En esa tarea se distinguen varios elementos fundamentales[22]:

1) la *ilusión*, que podemos definir como *la realización anticipada de nues-*

17. J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 249.
18. Ibíd., 248.
19. Ibíd., 47.
20. Cfr. R. Guardini, *Las etapas de la vida*, Palabra, Madrid, 1997.
21. R. Yepes Stork, *Entender el mundo de hoy*, cit., 232-240.
22. Ibíd., 148-155. Seguimos a L. Polo en esta exposición.

tros deseos y proyectos. La ilusión proporciona *optimismo*, y nos impulsa hacia adelante. Su ausencia provoca *pesimismo* y parálisis en la acción, pues suprime la esperanza de alcanzar lo que se busca al declarar que *no hay nada que hacer*. La ilusión produce alegría: nos induce a querer ser más de lo que somos, es *el requisito para el verdadero crecimiento humano*[23]. La ilusión se nutre de esperanza y gozo, da vitalidad, energía o «ganas» para emprender la acción.

2) Toda tarea necesita un *encargo inicial*, *una misión que nos sea encomendada*. Las narraciones funcionan siguiendo esa estructura: Caperucita tiene una tarea encomendada (ir a ver a una parienta enferma), tarea sin la cual su historia perdería todo interés[24]. Quien encarga es la verdad encontrada, puesta en boca de aquel que la tiene. Cuando nadie encarga, no hay ninguna tarea ni misión que llevar a cabo: faltan los objetivos y viene la desorientación. *Los proyectos vitales son muchas veces fruto de una llamada* que alguien nos hace para que los asumamos: la vida humana no se construye en solitario. En el inicio de toda tarea se da una *ayuda originaria*, que es el acto de asignarnos esa tarea. La ayuda originaria o *misión* responde a la pregunta: *¿qué tenemos que hacer?*

3) La ayuda originaria suele ir acompañada de la entrega de recursos. *La realización de los ideales es trabajosa y esforzada*. *Los recursos siempre resultan escasos para la tarea que queremos llevar a cabo*. Surge así la necesidad de *una ayuda acompañante* que proporcione nuevos recursos para atender a las necesidades que van surgiendo al llevar adelante la tarea. Esta ayuda adviene en forma de amistad, de enseñanza y orientación acerca de cómo superar determinados obstáculos y así *ganar tiempo*, de diálogo que nos sostiene en los momentos duros, etc.

4) *Toda tarea humana encuentra dificultades y conlleva riesgos*. La libertad misma es arriesgada: ser libres, para el ser humano, es estar abierto a la posibilidad del fracaso. Éste puede avenir por la presencia de *adversarios*, pero también por la propia desorientación, en alguien que no acaba de ser «señor de sí mismo», o que no acierta en lo que quiere. *Toda tarea humana concita amores y odios*. Cuanto más alta es la empresa que estamos llevando a cabo, mayores son esas reacciones.

5) Arrostrar todas las dificultades, eludir a los adversarios y perseverar en el esfuerzo se justifica porque *el bien futuro que pretendo no es para mí solo*. La esperanza es incompatible con la soledad. Si no hay un beneficiario, *alguien a quien dar*, la tarea se vuelve insolidaria y, a la postre, aburrida y sin sentido. *La plenitud de la tarea es que su fruto repercuta en otros*, que mi esfuerzo se perpetúe en forma de *don* y beneficio para los demás.

Cuando falta alguno de esos ingredientes, la vida humana se vuelve incom-

23. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, cit.

24. Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 244 y ss. Agradecemos a E. Terrasa sus sugerencias sobre el carácter narrativo de la existencia humana.

pleta. Si no hay un encargo inicial, no sabemos qué hacer, y la determinación de «por dónde tirar» nos lleva un tiempo grande, hay vacilaciones, cambios de dirección, actitudes de perplejidad, etc. *Sin encargo inicial el proyecto y la ilusión por él no se consolidan*. Si no hay ayuda, la tarea naufraga por falta de recursos. Si no hay beneficiarios, ni siquiera tiene sentido empezar: es mejor quedarse en casa, no hay riesgo que merezca la pena.

La estructura que se acaba de explicar puede reconocerse en *tareas grandes*, como la conquista de México por Hernán Cortés o el primer viaje de Colón, o en *tareas normales*, como entrar a trabajar como enfermera en un hospital, encarar de nuevo ese examen que se ha atravesado, ser honrado con las cuentas de la empresa cuando quizá podría engañar sin ser descubierto o hacer una tesis doctoral. La vida es una tarea. La felicidad aparece ya al inicio, cuando hay ilusión y una labor por delante que da sentido al futuro: hay que construirlo. Pero también aparece después, a lo largo de ella, y en especial cuando la hemos concluido.

8.5. El sentido de la vida

El *sentido de la vida* podemos describirlo como *la percepción de la trayectoria satisfactoria o insatisfactoria de nuestra vida*. Descubrir el sentido de la propia vida es alcanzar a *ver a dónde lleva,* tener una percepción de su orientación general y de su destino final. Como se ha dicho antes, la vida tiene sentido cuando tenemos una tarea que cumplir en ella. Eso es lo que introduce estabilidad, ilusión y, por tanto, una cierta felicidad cada día que comienza. «Cuando hay felicidad se despierta al día, que puede no ser muy grato, con un previo sí. Si uno se despierta con un *sí a la vida*, con el deseo de que siga, de que pueda continuar indefinidamente, eso es la felicidad. En cambio, si esa cotidianidad se ha roto o se ha perdido, si uno despierta a la infelicidad que está esperando al pie de la cama, no hay más remedio que intentar recomponerla, buscarle un sentido a ese día que va a empezar, ver si puede esperar de él algo que valga la pena, que justifique seguir viviendo»[25]. El *sentido a la vida* «no se identifica con la felicidad, pero es condición de ella», pues cuando falta, cuando los proyectos se han roto, comienza la penosa tarea de *encontrar un motivo para la dura tarea de vivir*.

Por tanto, la pregunta por el sentido de la vida surge cuando se ha perdido el sentido de orientación en el uso de la propia libertad; si no se sabe dónde se va y para qué, cuando no se tiene una idea clara de a dónde conducen las tareas que la vida nos impone. Hoy ese sentido aparece muchas veces como algo problemático y de ninguna manera evidente, pues *hay una fuerte crisis de los proyectos vitales*[26]: faltan convicciones, no hay verdades grandes ni valores fuertes en los que

25. J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 335.
26. Cfr. E. Rojas, *La conquista de la voluntad,* Temas de Hoy, Madrid, 1994, 19-23.

inspirarse, sobreviene la falta de motivación y la desgana pues no se encuentran razones para arriesgar la inestable seguridad que se posee, decae la magnanimidad en los fines, los ideales no son suficientemente valiosos para justificar las dificultades que conlleva ponerlos en práctica, etc.[27]. La ausencia de motivación y de ilusión es el comienzo de la pérdida del sentido de la vida. Es algo muy claro en esa enfermedad que se llama *depresión*.

¿Qué hacer si no se encuentra sentido? Una posibilidad es *la atomización de la vida*, reduciendo la felicidad a los placeres o los éxitos. Pero esto conduce a la inautenticidad, a la vida de «*hombres huecos, hombres rellenos de paja*»[28]. La persona que no encuentra sentido a su vida y la llena de placeres o de éxitos como equivalentes deja introducirse la falsedad en su vida. La otra posibilidad es reconocer con sinceridad la pérdida de sentido: esto es el *nihilismo*.

Responder de una manera convincente a la pregunta por el sentido de la vida exige *tener una tarea que nos ilusione y enfrentarse con las verdades grandes*, con los grandes interrogantes de nuestra existencia. Quien sabe responderlos sabe lo que verdaderamente importa, lo que merece la pena tomarse en serio. Dicho de otro modo: saber cuáles son los valores verdaderamente importantes para mí es lo que hace posible emprender la tarea de realizarlos. Crudamente expresado: *se es hombre cuando se tiene saber teórico y capacidad práctica para responder a estas tres preguntas: ¿Por qué estoy aquí? ¿Por qué existo? ¿Qué debo hacer?*[29]. De otro modo se pierde el tiempo.

8.6. Las acciones lúdicas

La felicidad consiste en alcanzar la plenitud, la cual está en el fin, que es lo primero que se desea y lo último que se consigue[30]. Todo llegar es feliz. Lo más feliz es llegar a un lugar largamente deseado, y *no tener que ir a ningún otro*: entonces se puede descansar, porque no hay tareas pendientes.

La felicidad se alcanza en la medida en que la terminación de la tarea que nos habíamos puesto se continúa en *la región de tiempo que viene después*. Los clásicos lo llamaban *ocio*. Para ellos *el ocio es un tiempo dedicado a los placeres de apreciación, a la contemplación* para saborear los bienes más altos; es decir,

27. Una de las razones por las cuales los hombres de tiempos pasados podían ser más felices que nosotros, aunque fueran más pobres, es el hecho de que la educación que recibían les permitía hacer *verdaderamente suyos*, de una manera natural, valores y proyectos de vida que la propia sociedad favorecía, y que eran permanentes y tradicionales. Para ellos era evidente que la realización de esos valores y proyectos daba la felicidad. Vivían una vida más difícil y arriesgada, pero más llena de aventura. Eran sociedades donde existía *lo común*: cfr. 9.6, 9.8, J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 214.

28. Así dice T. S. Eliot refiriéndose a sus contemporáneos de los años veinte.

29. Juan Pablo II, *Queridísimos jóvenes*, Plaza y Janés, Barcelona, 1995, 159.

30. Aristóteles, *Metafísica*, 1059a 33; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 1.

los que no son útiles, sino hermosos; los que amamos en sí mismos y no para otra cosa[31]. *La felicidad sería la contemplación amorosa de lo que amamos*. Pero contemplar no es quedarse estático, paralizado por la belleza del ser amado. Más bien, en el ocio se *celebra la plenitud*. A la contemplación amorosa del ser amado le sigue siempre el que *hay que romper a cantar*. Al ocio hoy le podemos llamar *acciones lúdicas*. No son simplemente «entretenerse jugando» o «divertirse, cuando no hay nada que hacer», sino algo mucho más rico: *celebrar la plenitud alcanzada*. Estas acciones tienen unos rasgos especiales:

1) *Las acciones lúdicas pertenecen a aquellas que contienen el fin dentro de sí mismas*. Por eso proceden de lo inmaterial que hay en el hombre. Por ejemplo, cantar, bailar, besarse por los caminos, no sirven para otra cosa: ésta es su diferencia esencial con las acciones técnicas, con el trabajo, que siempre está ordenado a lo posterior. Son acciones que hacemos porque *nos gustan*.

2) La acción lúdica tiene lugar en un tiempo distinto al ordinario: *la fiesta*, el juego. El tiempo de las acciones lúdicas está *separado del tiempo normal*: uno puede llegar a olvidarse de este último por meterse por completo en el juego o en la fiesta de que se trate (por ejemplo, cuando vemos una película estamos «transportados» «dentro» de lo que vemos, nos olvidamos de donde estamos). *La felicidad tiene carácter festivo*, y no se puede vivir más que de modo festivo. Si fuera imposible celebrar fiestas, el hombre no podría ser feliz.

3) Las acciones lúdicas incluyen todas las que tienen que ver con *la risa, la alegría, la broma y lo cómico*. *Reírse es ser feliz por un momento*. La extraordinaria y singular capacidad humana de tomarse las cosas a broma se ejercita cuando se ha ingresado, de algún modo, en *la región de lo lúdico*, en la cual somos felices por haber alcanzado el fin y la plenitud. En la vida humana no todo es seriedad, ni puede serlo. Es necesario reírse: «todas las cosas buenas ríen»[32]. El que siempre está serio termina siendo ridículo. La broma, la ironía, relativizan la seriedad, parece que la dan por terminada, dispensan la urgencia un poco servil del sobrevivir cotidiano: reírse de un problema, reírse del propio gesto adusto tiene un efecto liberador, en la medida en que la risa te saca de la necesidad del que depende demasiado del tiempo.

4) El hombre, para ser feliz, necesita *jugar*[33]. Por eso los niños son más felices que los mayores, porque no necesitan trabajar para vivir, están casi siempre jugando: lo que hacen es un fin en sí mismo, no se inquietan por lo que ha de venir porque, desde su punto de vista, ya han llegado. Una partida de mus es una *felicidad provisional*, que mientras la estamos jugando detenemos el tiempo, y nos sentimos en casa, felices. Lo ha expresado magistralmente Gabriel Celaya:

«Cuando llega el amigo, la casa está vacía,

31. Aristóteles, *Política*, 1333a 30-1333b 3.
32. «*Alle guten Dinge lachen*», F. Nietzsche, *KSA*, 4, 366 (ver ed. española, cit., 393).

pero mi amada saca jamón, anchoas, queso,
aceitunas, percebes, dos botellas de blanco,
y yo asisto al milagro —sé que todo es fiado—,
y no quiero pensar si podremos pagarlo;
y cuando sin medida bebemos y charlamos,
y el amigo es dichoso, cree que somos dichosos,
y lo somos quizá burlando así la muerte,
¿no es la felicidad lo que transciende?

Cuando voy al mercado, miro los abridores
y, apretando los dientes, las redondas cerezas,
los higos rezumantes, las ciruelas caídas
del árbol de la vida, con pecado sin duda
pues que tanto me tientan. Y pregunto su precio,
regateo, consigo por fin una rebaja,
mas terminado el juego, pago el doble y es poco,
y abre la vendedora sus ojos asombrados,
¿no es la felicidad lo que allí brota?»[34].

Y es que, en el juego, se adquiere una benevolencia ante la vida que hace que los instantes en sí menos importantes adquieran un olor de eternidad, como una redención de las coordenadas del tiempo.

8.7. La felicidad y el destino

Darse a uno mismo es el modo más intenso de amar. Darse *exige un destinatario*: alguien que reciba el don, sobre todo si el don soy yo mismo. *El destino de la persona es otra persona*. Darse por completo sólo puede hacerse respecto de una persona. *Ser feliz, es destinarse a la persona amada*: «Lo que se necesita para conseguir la felicidad, no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado»[35]. *El hombre es, cuando ama, dueño de su destino*, porque se destina a quien quiere. Ese destinarse a la persona amada, ¿sólo cabe hacerlo respecto de otro ser humano? Salta enseguida a la vista que *la muerte señala la barrera que termina con ese destinarse mutuo de las personas humanas*. ¿No hay otro destino que ése?[36].

Así aparece de nuevo una pretensión humana sin la cual el problema de la

33. J. Garay, *El juego. Una ética del mercado*, cit., 148.
34. G. Celaya, «Momentos felices», en *Obras completas*, Aguilar, 1989, p. 638.
35. J. Escrivá de Balaguer, *Surco*, Madrid, 1986, 795.
36. En la Antigüedad el problema de la Fortuna era muy agudo, pues se consideraba una fuerza del cosmos irracional e incontrolable: «una causa imprevisible y oculta a la razón humana» (Plutarco); cfr. J. Chevalier, *Historia del pensamiento*, cit., vol. I, 390 y ss.

felicidad quedaría en último término sin resolver: *la necesidad de eternidad*. El hombre desea dejar atrás el tiempo e ir más allá de él, hacia una región donde el amor y la felicidad no se trunquen, donde queden a salvo de cualquier eventualidad y se hagan *definitivos*.

Por otra parte, el destinarse a la persona amada nos hace ver que una persona humana no es suficiente para colmar las capacidades potencialmente infinitas del hombre[37]. Si el hombre tiene una apertura irrestricta, lo que se corresponde con su libertad fundamental no es esta o aquella persona humana, sino el Ser Absoluto. De nuevo volvemos al planteamiento clásico: Dios es la suprema felicidad del hombre[38] pues es en Él donde se colma plenamente el anhelo que marca la vida de todos los hombres. Dios es el amigo que nunca falla: toda persona humana puede hacerlo, aun sin querer. Sólo con Dios queda asegurado el destino del hombre al tú, porque cualquier otro tú es falible, inseguro y mortal. La respuesta que se dé al problema de la felicidad y el sentido de la vida está, en último término, intensamente condicionada por la cuestión del más allá de esta vida, del destino[39].

8.8. Distintos modelos de felicidad

Todo lo dicho hasta aquí dista de parecerse a lo que suele decirse acerca de la felicidad. Es por eso obligado aludir a las respuestas y modelos más corrientes que se suelen dar sobre ella. Nos interesan principalmente *las actitudes prácticas*, nacidas de ideales determinados. Se pueden agrupar en varias tendencias, que se describirán brevemente a continuación. Es importante tener en cuenta que *en las personas singulares estas actitudes no se dan en estado puro*, como aquí se describen, sino mezcladas unas con otras.

8.8.1. *El nihilismo*

Por nihilismo vamos a entender aquí un tipo de *nihilismo práctico*[40] que afirma que *la vida carece de sentido*. Según él, las preguntas por ese sentido y por el valor de la justicia y la felicidad *no tienen respuesta*. Para los nihilistas *la felicidad no es posible, no existe*; es inútil buscarla, porque nunca se encuentra. El modo e intensidad de vivir estas afirmaciones varía.

El nihilismo lleva consigo *la vivencia de la nada*. La *nada* es, desde el punto

37. Ver la ampliación de estos argumentos 17.8 y en L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 218-225.
38. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 3. a. 1.
39. De ello trataremos al hablar de la muerte.
40. El nihilismo teórico está representado en este siglo sobre todo por Heidegger.
41. R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 68.

de vista de la voluntad[41], la vivencia de que no hay *nadie* que sea término de mi manifestación, interlocutor de mi diálogo y receptor de mi don. La voluntad es afirmación del otro o intención o inclinación hacia otro[42]. Cuando el otro desaparece de mi vista, la persona no tiene nadie a quien dirigirse: *no hay otro*, y por tanto lo que me rodea es la nada, la soledad. *Si no hay un tú al que dirigirnos, es que estamos solos, nadie nos espera*. Esto es la desesperación y el nihilismo, cuyas variantes vamos ahora a enumerar:

a) *La desesperación*

Es *el grado extremo de nihilismo práctico*. Quienes la adoptan tienen *una indigestión de dolor*: es como si la vida les hubiera sentado mal. El *des-esperado* es el que ha dejado de esperar, aquel para quien el futuro no depara bien alguno. Lo que necesita es ayuda.

Hay muchas formas de desesperación, y algunas de ellas conducen a la locura: los desequilibrados, los depresivos, los desgraciados y en general, los profundamente infelices forman parte de la familia de los desesperados y de aquellos que tratan de eludir la vida misma, porque *vivir es una verdad que no soportan*. Cuando la vida es insoportable, el suicidio aparece como una solución. Sólo un rostro amable, un tú, puede sacar a alguien de ella. Al desesperado hay obligación de ayudarle, pues ha perdido la objetividad del conocimiento y ya no sabe de su propia grandeza. Dejarle solo es un acto carente de humanidad.

b) *El fatalismo*

Para el fatalista el hombre no es dueño de su destino. En la Antigüedad clásica esta postura fue la más frecuente, especialmente entre los estoicos[43]. Se caracteriza por la creencia de que el universo alberga dentro de sí un elemento irracional, llamado *destino* o *azar*, que es una fortuna o casualidad que mueve la rueda del cosmos y da a cada uno la felicidad o la desgracia de una manera aleatoria, pero *necesaria*[44]. En el fatalismo la libertad queda deprimida ante lo irracional: *necesidad ciega e ineludible*, frente a la cual yo no soy dueño de destinarme a nadie. Es ese destino *impersonal* y ciego quien decide por mí de una forma mecánica e inexorable.

En el fatalismo el único recurso es que cada uno se contente con la suerte que

42. R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 55; L. Polo, *La voluntad y sus actos*, cit., 53-57.

43. El estoicismo, sin embargo, mantiene una gran dignidad y guarda muchos elementos de la visión más clásica de la vida, que compensan y atenúan el fatalismo: la armonía interior como felicidad nacida de la preeminencia de la razón, la ley como forma racional del universo, etc. Cfr. J. Chevalier, *Historia del pensamiento*, cit., vol. I, 376 y ss.

44. Platón se enfrenta a esta concepción, dominante en su tiempo, y trata de superarla: cfr. J. Chevalier, *Historia del pensamiento*, cit., 219.

le ha tocado. Esto significa adoptar una actitud pesimista, pues *las cosas no pueden cambiar*: son inevitables. Es ésta una resignación que termina siendo trágica y fatal; adusta, pero elegante: no vale la pena apasionarse por nada [45]. La tragedia griega está penetrada por esta actitud. El fatalismo incluye como única aspiración la de *tratar de disminuir el dolor*. Por lo que respecta a la felicidad, le concede un lugar bastante discreto en la vida humana: es una doctrina triste, incapaz de alegría, porque para ella el mundo no tiene nada que merezca celebración, sino más bien al contrario. Para el fatalismo *todo amor está preñado de dolor* [46].

c) *El absurdo*

El absurdo es la vivencia del sinsentido. Cuando nos vemos obligados a realizar acciones que no sentimos como nuestras, porque no las hemos decidido, ni tienen relevancia para nosotros, aparece el absurdo, para el cual la vida es una representación teatral, hipócrita y falsa [47], sin lógica, pues el sistema social obliga al hombre a comportarse de una manera que a él le resulta absurda, carente de toda finalidad.

El siglo XX ha tenido artistas, escritores y representantes del absurdo [48] en mucha mayor medida que los siglos anteriores, porque en esta época el hombre se ha sentido prisionero de la técnica, de los sistemas políticos, de la masificación, y se ha visto a sí mismo como un pigmeo dominado por un gigantesco aparato que carece de toda medida y finalidad humana. La aceptación del absurdo entraña cierto fatalismo pesimista: el hombre es un muñeco en manos de fuerzas impersonales.

d) *El cinismo*

El cínico finge interesarse de verdad por una persona, y en realidad sólo busca obtener veladamente una utilidad de ella. Hace como que le importa algo, cuando en realidad no es así: el cínico no cree en lo que dice o hace, pero lo aparenta, porque le da igual una cosa que otra. *El cinismo es una degeneración del interés*, y se transforma en hipocresía.

El cinismo puede llegar a convertirse en una postura radical ante la vida, y entonces se vuelve *escepticismo burlón*: no cree en la verdad, y se toma a broma

45. «Todo lo que acontece, acontece justamente» Marco Aurelio, citado por J. Chevalier, *Historia del pensamiento, cit.*, 408; «No quieras que lo que sucede suceda como quieres, sino quiérelo tal como sucede, y te irá bien», Epicteto, *Enquiridión*, VIII, Anthropos, Barcelona, 1991, 21; «Como caiga el orbe hecho pedazos, sus ruinas herirán a un hombre impávido», Horacio, *Odas*, III, 3.

46. Schopenhauer es el mejor formulador de esta última idea, penetrada por la influencia budista.

47. La idea de la vida como una representación teatral, que no debemos tomar demasiado en serio, pero en la cual aceptamos nuestro papel, está ya en Platón (*Leyes*, 803b), Epicteto (*Enquiridión*, XIV), y otros muchos autores europeos anteriores y posteriores (Calderón de la Barca, por ejemplo).

48. A. Camus, F. Kafka, etc.

todas ellas. El cínico auténtico, en el fondo, es trágico y nihilista, y acepta el absurdo, pero hacia fuera y de momento «juega» el papel que le corresponde en cada caso, aunque lo hace como una ficción que en el fondo no es real y que, por tanto, carece de sentido. Cínico es *el que no se toma nada en serio, ni siquiera lo que es serio*. El sentido de la vida no existe, pero nos queda la risa: esto es el cinismo. Para el cínico la vida no es más que un teatro; en ella *todo es máscara*; la persona no pasa de ser su semblante, una máscara que oculta la desorientación amarga del propio yo; una careta de payaso que esconde los rastros del horror, del vacío: *no hay interioridad*, no hay nadie detrás de la máscara. El hombre está vacío, todo es una burla.

El cínico desconoce la autenticidad, pues carece de mundo interior: no oculta nada porque nada tiene, no aporta nada porque nada tiene. Confunde lo serio con la broma, el trabajo con el juego, el compromiso con la desidia. La consecuencia sobreviene enseguida: la comicidad cínica termina en la tragedia y la desesperación. Por eso la risa cínica acompaña a la violencia que destruye: la risa puede dejar de ser ironía que dispensa, para convertirse en el adorno de la maldad.

e) *El pesimismo o escepticismo práctico*

Existe un *nihilismo «light»* al que podemos llamar *pesimismo*. Éste postula que el esfuerzo por conseguir bienes arduos se salda siempre con el fracaso, y por tanto no merece la pena; es preferible resignarse. *El desengaño* es una forma más profunda de nihilismo, pues produce la convicción de que *la falsedad se alberga en el propio interior de la verdad*: lo que parece verdadero, en realidad está hueco. El desengañado pierde toda ilusión y confianza: no cree en nada como fruto de una mala experiencia. *La amargura*, por último, es un desengaño resentido, un enfado radical con lo variable de las cosas.

El modo intelectualmente más lúcido de pesimismo es su mezcla con una dosis moderada de fatalismo, que lleva a dudar de que el individuo deba desear y pueda llevar a cabo tareas verdaderamente relevantes y transformadoras. El pesimista, en sentido estricto, es el que piensa que *el fracaso acompaña necesariamente la vida de la persona individual*: piensa que *el destino de lo finito es fracasar*, pasar, que al final nada queda. Por ser esto inevitable, es preferible resignarse, no hacerse ilusiones de las que después nos habremos de desengañar: «el camino de la imaginación a la perfección pasa por la decepción». Los rasgos optimistas y pesimistas están presentes, como puede suponerse, en todos los hombres, y marcan una diferente actitud hacia los ideales y su realización.

f) *Contrapunto: la afirmación eufórica de la vida y la ebriedad*

Todos los escépticos son de algún modo nihilistas. *El nihilismo es una experiencia amarga*, en la que el hombre es profundamente infeliz, y de la que por naturaleza trata de escapar. Para salir de la postración anímica se busca entonces

un estado de euforia que compense el sentimiento negativo.

Cuando el hombre se embebe de golpe y en exceso en el embrujo que posee la fuerza de la vida, puede sobrevenir *un estado de ebriedad*, que es *un procedimiento de exaltación y estimulación dionisíaca*, en el cual el hombre se pone, por así decir, en un cierto «trance» de explosión vitalista. Para ello suele servirse de algún estimulante que le proporcione el optimismo que él no termina de sentir: sustituye su falta de alegría por un sucedáneo que, en realidad, es ajeno a su persona. Beber para perder la timidez, drogarse para encontrar motivos de luz a las cosas, o para huir de la miseria de mis circunstancias, etc. Los estimulantes son las máscaras que esconden la vaciedad del propio espíritu. Su acción suele ir directamente contra la facultad que nos levanta las preguntas acerca del *sentido* de las cosas: la razón. Por medio del estimulante se procura darle protagonismo a las fuerzas irracionales de la vida[49], liberarlas, y que ellas se encarguen de transportarnos a un «éxtasis» en el que olvidemos el feo rostro de lo cotidiano. Se trata de olvidar la vida propia.

Podría parecer que la ebriedad no tiene nada que ver con el nihilismo, pero en realidad es *su contrapunto necesario*, pues *en el nihilismo constante no se puede vivir*, porque es insoportable. Quienes viven en el aburrimiento y el pesimismo a veces pueden pensar que la ebriedad es lo que pone un poco de sal en la vida y dota de la «chispa» de inspiración necesaria para crear algo que valga la pena. En realidad, viene a ser un sustituto de las acciones lúdicas y del diálogo: el ebrio no dialoga. Lo propio del borracho, a lo sumo, es un monólogo que resulta agotador para los que le escuchan. No es raro que dañe a los que viven a su alrededor. El embriagado tampoco sabe jugar, pues ni quiere compartir ni está seguro de tener nada que dar o recibir. Saint-Exupery nos habla en *El Principito* de aquel borracho que bebe para olvidar. «¿Olvidar el qué?» pregunta el pequeño Príncipe. «Olvidarme de que bebo». La tristeza acompaña a los que dependen de los estímulos externos. De hecho, la degeneración que aparece en torno a ellos (el mundo de la droga, alcoholismo, pobreza, autodestrucción) es un indicativo de que el *eufórico* tiene debilitada la libertad, porque sufre una dependencia[50] y es muy vulnerable. La ebriedad se basa en *la renuncia temporal a conducirse desde la razón, la voluntad y la libertad*. Es un empobrecimiento del propio horizonte.

La ebriedad tiene dos caras. Al principio nos llama: «para no sentir el horrible peso del Tiempo que rompe vuestras espaldas y os inclina hacia la Tierra,

49. Nietzsche es el filósofo que ha tematizado más y mejor las fuerzas de la vida, personificadas en el dios mitológico Dioniso: «en tus ojos he mirado hace poco, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme», dice Zaratustra; y la vida le contesta: «yo soy tan sólo mudable y salvaje..., aunque para vosotros los hombres me llame “la eterna”, “la llena de misterio”», cfr. *KSA*, 4, 140, ed. española, 163.

50. El relato de J. Roth, *La leyenda del santo bebedor*, Anagrama, Barcelona, 1992, muestra con singular agudeza esta dependencia.

necesitáis sin cesar. ¿Pero de qué? De vino, de poesía o de virtud, a vuestro gusto. Pero embriagaos» (Ch. Baudelaire). Se pone en práctica entonces el consejo de A. Rimbaud: «lanzarse al fondo del abismo, Infierno o Cielo, ¿qué importa?/ al fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo». Pero una vez lanzados, sobreviene «el desarreglo de todos los sentidos», el descontrol, la violencia, y finalmente el letargo. Reaparece el feo rostro de lo cotidiano, imposible de aceptar. Y se repite el ciclo. La ebriedad pasa factura, tiene «efectos secundarios»: con frecuencia acentúa el rechazo de la realidad que nos ha tocado vivir. No hay domingo sin lunes.

8.8.2. *El* Carpe diem!

Carpe diem! significa «aprovecha el momento», «disfruta el día». Es una expresión de Horacio en la cual se hace *una apuesta por el presente*: lo que quieras ser, vívelo ya, antes de que se te pase la oportunidad. Se nos invita así a vivir el presente lo más intensamente que podamos, a coger *los sabrosos frutos que la vida, generosamente, nos pone delante*. Se trata de una forma de afirmación vitalista inmediata y directa. Lo que suele suceder cuando se adopta esta postura es que se identifica *la felicidad y el sentido de la vida con el placer*[51]. La intensidad con que esta actitud puede ser mantenida es muy variable, pero el conjunto de sus rasgos es bastante constante:

1) La *virtud* y el *placer* se presentan como opuestos. Para los partidarios de la primera, «todo lo placentero es pecado y lo que no está prohibido es obligatorio». La doctrina es popular. Hace unos años, una marca de cigarros utilizaba para su publicidad la siguiente frase: «Da placer y no es pecado, ¿qué será?». Y resulta que sólo eran unos puritos que ni siquiera tuvieron éxito. La *bondad moral* significa entonces *aburrimiento*, y la verdadera libertad, *terminar con los tabúes* que nos impiden disfrutar de las cosas buenas: «la vida es un manantial del placer» decía Nietzsche[52].

2) Se afirma, con Rousseau, que *la naturaleza humana es buena de por sí*: «ya nada malo saldrá de ti de ahora en adelante», dice también Nietzsche[53]. Por tanto, hay que *dar libre curso a la fuerza natural de la vida* que uno lleva dentro,

51. Los clásicos formularon este ideal en la escuela que vino a llamarse *hedonismo*: «No hay que temer a Dios/la muerte no se siente/el bien es fácil de adquirir/la adversidad es fácil de soportar», Diógenes de Enoanda, s. II a. de C. Para una postura crítica desde la filosofía, que aquí no puede hacerse, cfr. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., 64-79.

52. «*Das Leben ist ein Born der Lust*», *KSA*, 4, 124 (ed. española, cit., 147).

53. *KSA*, 4, 43 (ed. española, cit., 64).

54. H. Arendt, en *La condición humana*, cit., 338-348, ha señalado el lugar preeminente que ocupa esa convicción en nuestra cultura, no ya sólo por razones puramente intelectuales, sino por la misma evolución de la técnica, la ciencia, la política, la economía y la cultura contemporáneas. Cfr. R. Yepes Stork, *Entender el mundo de hoy*, cit., 69-81.

que *es de por sí inocente y buena*. La virtud y la bondad moral significarían una *represión* de las fuerzas de la vida, y por eso son algo antinatural[54]. La cultura y la vida social tendrían demasiadas formas de represión de las fuerzas vitales. Por eso, *la ebriedad puede ser bienvenida, porque es una forma de vivir la vida con intensidad*.

3) Lo hegemónico en el hombre es entonces *el cuerpo*: «cuerpo soy, del todo y por completo»[55]. El espíritu se difumina. Todo lo que se refiere al cuerpo se convierte en extraordinariamente importante: la dieta, la forma física, el «funcionamiento» de mis órganos sexuales (instrumentos del que es quizá el rey de los placeres), el aspecto de mi piel, etc. *Lo decisivo es la biología, lo corporal*. El cuidado del hombre se reduce al cuidado del cuerpo.

4) Que la vida sea un manantial de placer significa que debo aprovecharla: *el futuro no me interesa*, porque me traerá complicaciones: trabajo, vejez, escasez de dinero, enfermedades y muerte. *Debo disfrutar ahora, y todo lo que pueda*. Debo evitar también compromisos que en el futuro me aten. Hay que renunciar a lo arduo. Vivir sólo, en el presente y en un ámbito físico y emocional. Hay que estar *volcados en el presente*: *Carpe diem!* Esto significa una primacía de *la gratificación instantánea*.

Los puntos flacos de este planteamiento son fáciles de adivinar:

a) Confundir la felicidad con el placer es un error peligroso. El placer tiene dos caracteres: por una parte, es *momentáneo*; por otra, admite la *repetición*. Además, es siempre *parcial*, en el sentido de que afecta nada más a una dimensión de la vida, pero desde ella puede «llenarla» momentáneamente. Puede tener una gran vivacidad y energía, pero a la vez se lo siente como constitutivamente insuficiente, pues es algo pasajero y parcial; es algo que afecta a la vida psíquica, más que al núcleo de la persona misma. Y sobre todo, su excesiva repetición provoca una dependencia de ellos no del todo voluntaria, y al final el *hastío*[56]. Un ejemplo tonto: tomar helado de fresa es agradable con las dos primeras bolas. Cuando lo que se pretende es que te tomes cinco litros de helado lo más probable es que se acabe odiándolo, además de con una buena indigestión. La felicidad, en cambio, afecta a la totalidad de la persona: está a un nivel más profundo. En segundo lugar, la intensificación de la felicidad no provoca hastío, sino un deseo de que se haga aún más intensa y honda.

b) Apostar por la felicidad en presente destruye la expectativa de los bienes futuros. En el *Carpe diem!*, hay una traición secreta al valor de la espera. Hay más

55. «*Leib bin ich ganz und gar*», F. NIETZSCHE, *KSA*, 39 (ed. española, cit., 60).

56. La ética clásica trató por extenso el problema de quien se excede en los placeres (incontinencia) y de quien no es capaz de controlarse (*acrasía*, falta de dominio): cfr. *República*, 583a y ss.; *Ética a Nicómaco*, libro VI.

felicidad en esperar bienes futuros que en tenerlos todos *ya*. Cuando no hay expectativas, sino sólo el goce de los placeres, ya no se espera nada del futuro; comienza entonces la expectativa de la infelicidad. Hay más felicidad en el futuro que en el presente. La felicidad consiste en aprender a esperar.

c) Por último, *el Carpe diem! no es aplicable a la vida profesional,* donde impera la lógica de lo serio y de las tareas a largo plazo. Es, por tanto, un planteamiento incompleto de la vida, pues tampoco atiende al esfuerzo, al dolor, a la limitación y la enfermedad humanas, ante los que está amenazado de fatalismo. El hedonista, el hombre centrado en la consecución del placer, carece de respuestas ante el esfuerzo y el dolor. En el fondo acaba siempre viviendo asustado, pues el presente sigue una sucesión imparable en el tiempo sobre la que él no tiene ningún dominio. Es *la lógica de los inmaduros y los irresponsables*. En el fondo se trata de una postura muy poco solidaria, egoísta. Por eso, su crítica detallada debe hacerse desde un punto de vista ético.

8.8.3. *La postura pragmática: el interés*

Una de las posturas más frecuentes frente a la felicidad consiste en decir que toda la felicidad que consiga será a base de cuidar de sus propios intereses. Esta actitud no se deja llevar por excesivas ilusiones, es realista, pragmática, no aspira a cambiar el mundo ni tiene otro ideal que *un afán moderado de asegurarse una existencia lo más cómoda, tranquila y segura posible, sin sobresaltos ni riesgos*: *«más vale pájaro en mano que ciento volando»*. Lo característico de esta mentalidad es *la moderación de los objetivos.* Estamos ante un modo de ver la vida que pone como fin y valor primero *yo mismo y mis intereses*.

La felicidad interesada es ajena a los idealismos. No se plantea teorías. Comparte poco, pues desconfía de lo público. *Ama el dinero* y opina que un hombre vale lo que valen sus recursos, y sólo coopera si piensa que puede verse perjudicada por no hacerlo. Parece decir que «todos los actos voluntarios del hombre tienen como fin algún bien para él» [57]. En conclusión: *el hombre tiene un solo fin, que es él mismo*. Todas sus acciones se supeditan a ese objetivo. No se trata tanto de un egoísmo puro y duro, como de buscar sólo lo conveniente y útil para mí.

8.8.4. *La postura contemporánea: el bienestar*

«La mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo no son muy felices; tampoco se sienten desgraciados —y no lo son—; sino más bien se mueven en una zona gris» [58]. ¿Por qué? Porque han identificado la felicidad con lo que es

57. T. HOBBES, *Leviathan*, XIV, 66.
58. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, cit., 242.

sólo su requisito previo: el bienestar. «*La identificación de la felicidad con el bienestar* ha ido adquiriendo un desarrollo, difusión y vigencia en nuestra época, sin proporción con la calidad intelectual de esa interpretación; en todo caso, es esencial para comprender la época en que vivimos» [59].

¿Cómo se ha producido esto? Se trata de la extensión de una mentalidad que encaja muy bien con el desarrollo tecnológico y material, y que de hecho lo ha acompañado: «hay que buscar la felicidad del mayor número, la mayor cantidad de placer y el mínimo de dolor, y que los dolores sean transitorios y pasen pronto. Esto es lo que aproximadamente opina el mundo actual» [60]. Esta mentalidad tiene dos rasgos: 1) identifica la felicidad, no tanto con el placer, como con la ausencia de dolor; 2) identifica lo bueno con lo útil, y así la utilidad pasa a ser el valor que define las cosas, y las personas.

Por lo que se refiere a la felicidad, el mundo actual ha creído que se realizaría cuando se alcanzaran para todos unas determinadas condiciones de bienestar material, un cierto nivel de vida y de seguridad en el propósito de evitar riesgos y males. Ese ideal consiste en el intento de hacer desaparecer la miseria, el dolor y el esfuerzo mediante el desarrollo económico y los adelantos y comodidades de la tecnología. Son unos objetivos completamente loables, pero no son proyectos personales, sino genéricos, impersonales, anónimos, que corren a cargo del Estado y de las empresas. Se pierde de vista el carácter personal de la felicidad pues «la felicidad pierde su contenido propio: resulta equivalente a sus condiciones; es decir, dadas ciertas condiciones hay bienestar, y por tanto felicidad. Pero felicidad ¿de quién? De cualquiera, de todo el mundo» [61].

Se sustituye el proyecto personal de vida por la adquisición de unas determinadas condiciones materiales de bienestar y de seguridad. «Al hombre medio de nuestra época la inseguridad le parece infelicidad», soporta mal los riesgos y necesita «seguros» y garantías continuos. Así la felicidad pasa a depender de los objetos y los procedimientos técnicos, se despersonaliza y se vuelve objeto de planificación: depende del Estado, o de que me toque la lotería, pero no de mi propio proyecto, de mi fuerza interior. Con ello, la felicidad se convierte en objeto de consumo, está «en oferta», se anuncia y se vende. Conseguida (en forma de coche, de piso, de ropa o de viaje), decepciona.

En nuestra sociedad la comodidad y la diversión se han convertido en los elementos centrales: se concede una importancia enorme al estado de salud, al cuidado del cuerpo, a la industria del ocio, a la rapidez y a las *sensaciones* fuertes, al disfrute de adelantos tecnológicos y de novedades gratificantes y placenteras, en

59. Ibíd., 170.
60. J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 156. La idea nació en el utilitarismo inglés, y la ha formulado J. S. Mill.
61. Ibíd., 162.

definitiva al *tener*. Y así, se entiende por *calidad de vida* la supresión de todo esfuerzo que no se dirija a aumentarla a ella misma. La consecuencia es que mucha gente tilda los tiempos en que vivimos de amorfos, pasivos, poco interesantes, y, a la hora de la verdad, llenos de intereses egoístas, de un materialismo bastante insolidario, y sin valores morales verdaderamente profundos. Es una queja hoy universal: *hay como un vacío*.

«Esa pregunta fundamental que el hombre se hace de vez en cuando, si es feliz, ha dejado de hacerse, y la razón es que se da por supuesto que la felicidad consiste en que se cumplan ciertas condiciones»[62]. Pero a pesar de ello, lo cierto es que «el bienestar por sí mismo no produce la felicidad; es simplemente un requisito de ella (...) La felicidad no consiste simplemente en estar bien, sino en estar haciendo algo que llene la vida»[63]. Esto es lo que hoy muchas veces se olvida; sin embargo, es lo más verdadero que se puede decir sobre la felicidad. Pero la gracia está en que la búsqueda de la felicidad corre por cuenta de cada uno, porque es la realización de un proyecto personal.

8.8.5. *El poder del dinero*

Existe un ideal de felicidad que es el más adecuado para los ambiciosos: *el poder*. En la época moderna, el ideal burgués ha hecho suyo este valor al decir que al hombre se le mide por sus recursos[64]. Poder significa *potencia*, *capacidad*, *fuerza*. Cifrar la felicidad en él significa apostar por uno mismo como *dominador* de lo que le rodea.

Hoy en día el *poder* más evidente y directo es *el dinero,* pues el uso que se hace de él es mucho más amplio, flexible, técnico y sofisticado que en épocas anteriores. Por eso no es de extrañar que un cierto número de gente viva según aquello de que *dinero es poder* y *felicidad es poder*. Esta mentalidad actúa como si la felicidad y los hombres mismos se rindieran al hechizo implacable del poder financiero. El lujo aparece entonces como *signo y ostentación de poder* y el dinero se utiliza para demostrar fuerza y distinción: se tiene el mejor coche, el perfume de las mujeres más elegantes, etc. *Poner la felicidad en el dinero es muy tentador*: con dinero, se puede conseguir casi todo.

Los puntos débiles de esta postura se agrandan a medida que se exagera. Basta apelar a la experiencia: decir que *el dinero no da la felicidad* parece uno de

62. J. Marías, *La felicidad humana,* cit., 170.
63. Ibíd., 171.
64. Uno de los mayores méritos de Thomas Hobbes es haber formulado con enorme fuerza y coherencia el ideal del hombre burgués (cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., 51-63) y la identificación del hombre con su poder y sus medios: «el poder del hombre (tomado universalmente) son sus medios presentes para obtener algún bien futuro», *Leviathan*, VIII, 35.

los tópicos más repetidos, pero no deja de ser una gran verdad. También lo es añadir a continuación que, aunque no la dé, contribuye muy decisivamente a ella, lo cual es obvio, pues dentro de la vida buena está también el bienestar. Sin embargo, el principal inconveniente del dinero es éste: *no se puede compartir*, sino sólo repartir, puesto que es de uno, y de nadie más. Por eso, *donde hay dinero hay discordia*, y en la discordia nadie puede ser feliz. Además, la excesiva preocupación por el dinero materializa la vida humana hasta hacerla miserable. De todos modos, la tentación del poder no aparece sólo referida al dinero, sino al dominio efectivo de cuanto tengo a mi alrededor.

8.8.6. *El afán de poder y la ley del más fuerte*

Hay bastante gente que en su conducta demuestra un gran afán de poder. Se mueven por el afán de tenerlo y conquistarlo, aunque sea en una dosis miserable, como si sólo pudiesen descansar una vez que hayan levantado una trinchera en torno a su territorio y hayan dicho: «¡Esto es mío y sólo mío! ¡Aquí mando yo!». El hombre tiene una tendencia, secreta o manifiesta, a dominar a otros y a no dejarse dominar por ellos: los clásicos la llamaban *hybris*, que aproximadamente quiere decir orgullo, deseo de sobresalir.

La *voluntad de poder* no es sólo una teoría filosófica de Nietzsche, sino *el afán continuo que el hombre tiene de dominar a los demás y someterlos a sus dictados*, aunque sólo sea dentro del hogar. Este afán suele aparecer como *autoridad despótica*, que consiste en no querer súbditos, sino esclavos. Es un uso de la voluntad que olvida que a los hombres no se les domina, ni se les desea o se les elige, como si fueran platos de comida, sino que se les respeta, se les aprueba o rechaza, y se les ama.

Sin embargo, exaltar *la voluntad de poder* y aplicarla a nuestros semejantes es una postura que tiene más sentido del que a primera vista puede parecer. El argumento más eficaz consiste en decir que *en la vida los que triunfan son los fuertes, y que para triunfar hay que imponerse a los demás*. *Lo que triunfa es la fuerza, no la justicia*. Es más, *la justicia no es otra cosa que el nombre que se le pone a lo que me conviene, a aquel estado de cosas que favorece mis intereses y mi poder*. *La justicia es la ley que el más fuerte impone al más débil*. El hombre, para ser feliz, necesita *ser ganador*. Pensar que compensa ser justo (no robar, no mentir, no aprovecharte del prójimo cuando puedes hacerlo, etc.) es, según esta mentalidad, una ingenuidad, porque si tú no dominas a los demás, ellos te dominarán a ti.

Debajo de la justificación práctica de la voluntad de poder entendida de este modo está la convicción de que *no existen acciones desinteresadas* y de que *las relaciones entre los hombres son siempre de dominio* de unos sobre otros. Sin

embargo, *lo específico de la justificación práctica de la voluntad de poder es que desprecia la justicia* que la mentalidad burguesa y el individualismo todavía aceptan como un valor. La justicia no es otra cosa que *la ley del más fuerte*[65]. Quien ha expresado teóricamente esta postura con frases más rotundas es Maquiavelo[66].

La lógica de esta postura es, pues, *la ley del más fuerte*: éste debe dominar sobre el débil, que es despreciable e *inferior*. La voluntad de poder pone a su propio servicio todos los medios de que dispone. Uno de ellos es *el dinero*. Cuando éste se hace instrumento de esa voluntad, se utiliza para abrir todas las puertas, suavizar todas las voluntades y comprar todas las libertades, sin detenerse en «prejuicios» de tipo moral. Esta postura considera *la ley* como *un instrumento más de dominio*, pues ya se dijo que no cree en la justicia.

La voluntad de poder conduce rápidamente a la infelicidad: 1) no respeta a las personas como fines en sí mismas; 2) incurre en las peores formas de tiranía; 3) lanza a unas personas contra otras, porque instaura la ley del más fuerte; 4) destruye la seguridad, el derecho, el respeto a la ley y a la justicia dentro de una comunidad; 5) envilece la convivencia, porque justifica todas las mentiras, aumenta el rechazo sistemático contra la verdad y genera *un espíritu de resentimiento y de desquite*; 6) destruye los restantes valores morales y, en consecuencia, la misma sociedad. Se trata, por tanto, de un planteamiento *extremadamente degenerado y pernicioso*, aunque pueda explicarse su sorprendente aceptación y puesta en práctica por el hecho de que algunos siguen, y probablemente seguirán, sucumbiendo a la tentación de tratar de dominar a los demás a su antojo[67].

Después de analizar estas alternativas o ideales de felicidad, reaparece una verdad muy clara: *no está asegurado que el hombre llegue a ser feliz*. El camino no parece otro que tener una adecuada comprensión y puesta en práctica de lo que el hombre es y del tipo de acciones y hábitos que le perfeccionan. Si el hombre no se eleva por encima de sus intereses exclusivamente privados, no será feliz. Esto nos lleva de nuevo a la consideración de la dimensión social humana como algo completamente irrenunciable: *la persona no puede llegar a la felicidad si no ejerce el tipo de actos que tienen como destinatarios a los demás*. Por eso hemos de hablar ahora con más detenimiento de la dimensión social del hombre.

65. PLATÓN presenta en el *Gorgias*, 482c, y en la *República*, I, las figuras de Calicles y Trasímaco, que defienden con extraordinaria frescura de argumentos y fuerza de convicción la postura que se acaba de exponer. Toda la obra de Platón es un razonamiento contra esta postura. Nietzsche retomará algunos argumentos de ambos personajes al hablar de la voluntad de poder.

66. «A los hombres se les ha de mimar o aplastar, pues se vengan de las ofensas ligeras, ya que de las grandes no pueden: la afrenta que se hace a un hombre debe ser, por tanto, tal que no haya ocasión de temer su venganza», *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1991, 37.

67. Ya Sócrates anunció que esto seguiría ocurriendo después de su muerte: cfr. *Apología*, 27c.

9. La vida social

9.1. El carácter natural de la sociedad

La persona necesita de otras para comportarse conforme a lo que es y alcanzar su plenitud: no hay yo sin tú. Las relaciones interpersonales no son un accidente añadido, del que se pueda prescindir. Entender esto es entender al hombre: su ser es *ser-con* otros, con el mundo. Como se ha mostrado ya, el hombre no existe sin más, sino que es-con, coexiste con los demás y con la Naturaleza, y ese coexistir es su mismo existir. *El ser del hombre es coexistir*[1].

Como ser abierto a los demás, el hombre es naturalmente social, es decir, pertenece a su esencia vivir en sociedad. Parece completamente irrealizable una vida humana que no se lleve a cabo en sociedad. Por eso, para entender lo humano es imprescindible entender lo social. Éste es, precisamente, el nervio de la visión clásica del hombre. «Es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político»[2], en donde se entiende «ciudad» como «comunidad social» y «político» como «social».

Según esta manera de entender las cosas, «una naturaleza autoperfectible es naturalmente social»[3]. En el arranque mismo del ser humano aparecen los demás. Si ser hombre es ponerse en marcha libremente hacia los fines propios de un ser inteligente, adquiriendo hábitos y autoperfeccionándose. Esto no puede comenzar a suceder sin educación, sin convivir con otros, sin coexistir. «El que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios»[4].

1. Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 157-164.
2. Aristóteles, *Política*, 1253a 2.
3. L. Polo, *La filosofía política de Platón y Aristóteles*, Piura, 1984, *pro manuscripto*, 53.
4. Aristóteles, *Política*, 1253a 27.

Frente a esta manera de concebir a la persona hay otra distinta, nacida en los siglos XVII y XVIII. En aquella época se pensó que la sociedad era una convención que el hombre se vio obligado a admitir, cuando vivía aislado en un supuesto estado «natural», y que la vida social descansaba en un contrato inmemorial mediante el que los hombres se pusieron de acuerdo para convivir, cediendo parte de sus derechos a cambio de seguridad. Según esta visión [5], la sociedad es una suerte de invención construida por el hombre para salir del estado «salvaje» o «presocial», y conseguir así más fácilmente aquello que necesita para vivir, por medio de un acuerdo entre un conjunto de individuos independientes. Este punto de partida suele generar una determinada visión de la vida social, a la que se aludirá con detalle: el individualismo.

Nosotros nos centraremos especialmente en la respuesta clásica. Según nuestro plan, será preciso hablar primero del fin y elementos de la vida social, para pasar después a tratar de su articulación en las instituciones y de las características internas de éstas. Tras estas descripciones será preciso clasificar las instituciones según los fines del hombre y la perspectiva teleológica aquí adoptada, y referir después ese despliegue a su dimensión temporal e histórica, lo cual nos lleva a hablar de la tradición y de los rasgos principales de la sociedad actual.

9.2. El fin de la vida social y sus elementos

La visión clásica de la vida social [6] ponía como fin de la ciudad *la vida buena*. «El fin de la ciudad es la vida buena» [7], y no sólo la conveniencia, o el simple vivir. El «vivir bien» supone la convivencia con otros, y ésta es obra de la amistad. Los hombres se asocian no sólo para sobrevivir y satisfacer sus necesidades materiales más perentorias, sino sobre todo para alcanzar los bienes que forman parte de la vida buena. En consecuencia, mantiene Aristóteles, la justicia, el respeto a la ley, la seguridad, la educación y los valores son los bienes que constituyen el fin de la vida social, pues sólo en ella se pueden alcanzar. Según la visión aristotélica el fin de la vida social es la felicidad de la persona. En consecuencia, la sociedad y sus instituciones deben ayudar a los hombres a ser felices y plenamente humanos, es decir, deben ayudarles a ser virtuosos. El fin de la ciudad es lograr lo que conviene para una vida buena: si la vida social es el conjunto de las relacio-

5. Cfr. G. Sabine, *Historia de la teoría política*, cit., 317 y ss.; 392 y ss.; F. Carpintero, *Una introducción a las ciencias jurídicas*, cit., 61-69; J. Gordley, *The philosophical origins of modern social contract*, Clarendon, Oxford, 1991. Los capítulos XIII y XVII del *Leviathan* de Th. Hobbes ofrecen una inmejorable muestra de la visión contractualista del origen de la sociedad.

6. Una de las actuales corrientes reivindicadoras es el «comunitarismo»: Cfr. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, cit., 30-34; C. Naval, *Educar ciudadanos*, EUNSA, Pamplona, 1995; bibliografía en V. Bellver, *Ecología: de las razones a los derechos*, Comares, Granada, 1994, 171-184.

7. Aristóteles, *Política*, 1280a 7.

nes interpersonales, cuando éstas se ejercen en su forma más alta, el hombre alcanza su realización en y con los demás, en la dinámica del coexistir.

De aquí se deriva que la vida social tenga mucho que ver con la ética. Dependiendo de cómo esté constituida una sociedad, ésta puede favorecer o impedir la libertad y la felicidad, el desarrollo de los que viven en ella. Por otro lado, no podemos considerar la vida social separadamente de su fin. Éste es dar al hombre los bienes que le permiten llevar una «vida buena», y, en consecuencia, ser feliz. Corresponde al conjunto de la sociedad, y no sólo a cada individuo aislado, conseguir los bienes que constituyen la vida buena para aquellos que están dentro de ella.

¿Cuáles son los elementos de la vida social? Primeramente, *la acción humana*: la sociedad surge de los intercambios de los hombres, de las relaciones que inventan entre ellos. Después, *es el lenguaje*, pues sin él no existiría sociedad, ya que no podríamos manifestarnos, ni compartir el conocimiento, ni ponernos de acuerdo con los demás. Aristóteles lo expresó de una manera que se ha hecho proverbial:

«La razón por la cual el hombre es un animal político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para mostrar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria (*koinonía*) de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»[8].

El lenguaje es el vehículo para *compartir* el conocimiento, los sentimientos, los proyectos, los valores, para distribuir las tareas, para expresar, en suma, todo lo que hay en mi pensamiento y en mi intimidad, de modo que pueda articularse con el pensamiento y la conducta de los demás. El lenguaje tiene dos funciones: manifestarse y comunicarse. Sin comunicación no hay sociedad, como no existe la amistad o el amor sin diálogo. La sociedad puede definirse como un sistema de intercambio.

Para realizar este intercambio el hombre ha inventado un medio que mide los bienes repartibles, para igualarlos y regular su trueque: *el dinero*. La sociedad no se forma sin el intercambio de los bienes necesarios, los cuales necesitan ser comparados entre sí según un criterio que los mida a todos: ésa es la función del dinero. Es una convención, pero una convención universal, que todos aceptan,

8. Aristóteles, *Política*, 1253a 7-18.

porque tiene un valor de cambio que él mismo fija: «el dinero es el elemento básico y el término del cambio»[9]. La organización de la acción común, que conlleva la división del trabajo, y la autoridad, que es la que lleva a cabo esa organización, son también elementos constitutivos de lo social.

Es decir, resulta necesario que alguien haya emitido las órdenes para coordinar una acción conjunta de los hombres. Además, la división del trabajo, nace de la capacidad humana de producir mediante la técnica más bienes de una determinada clase de los que el sujeto productor necesita. El trabajo humano plantea enseguida el problema del intercambio, distribución y reparto de los bienes producidos. La autoridad aparece como la encargada de vigilar ese reparto y distribución que, en buena parte, ella misma ha encargado.

La autoridad destaca enseguida, aún más que el dinero, el problema de la igualdad del reparto, de la distribución adecuada de bienes y tareas. Esa distribución necesita una regulación adecuada, unos criterios que permitan mantener la igualdad, la armonía, la comunicación y la acción concertada, y que no se destruya la vida social por la discordia y la violencia. Estamos ante *la justicia y el derecho*, elementos fundamentales de la vida social[10].

9.3. Las instituciones y la autoridad política

El hombre organiza su sociedad (y así su vida) por medio de *instituciones*: hay un reparto de tareas, cada quien asume unas y entre los diversos miembros de esa sociedad se tejen unos principios de convivencia. Estas instituciones surgen, se desarrollan y se consolidan de modo propiamente humano cuando se da en ellas la autoridad política.

La autoridad política es una forma de emitir las órdenes que establece un diálogo con el que las recibe, de manera que éste acepta la orden, la hace suya, y modifica libremente su conducta para obedecerla, aunque también puede pedir aclaraciones, sugerir una modificación, etc. La autoridad política se ejerce así por medio de un discurso racional, que origina una identificación de voluntades y propósitos entre el que manda y el que obedece[11]. En la autoridad política mandar y obedecer son alternativos, porque obedecer significa poner en marcha la propia inteligencia y la voluntad para asumir y ejecutar la orden: uno pasa entonces a ser dueño de su tarea y de su misión, aunque la haya recibido de otro. La obediencia es mandar sobre la tarea que nos ha sido encomendada.

9. Aristóteles, *Política*, 1257b 20.

10. «El fin de la ley no es específicamente la creación del derecho, sino el ordenar la vida de la comunidad», A. d'Ors, *Una introducción al estudio del derecho*, Rialp, Madrid, 1989, 35.

11. K. Wojtyla ha desarrollado *una filosofía del diálogo* y de las relaciones humanas profundizando en nociones como *participación, oposición, conformismo,y alienación*. Cfr. *Persona y acción*, cit., 334-346.

La vida social es el intercambio de una serie de razones dialogadas, de tal modo que la razón victoriosa no es la que se impone por la fuerza, sino mediante la persuasión racional, la que convence a los demás [12]. La razón, mientras es particular y sólo de uno, es estéril: cuando pasa a ser razón de todos es cuando el que la sostiene sale de su particularidad y entra en *el ámbito de lo común* [13]. Los fines, motivos y razones del que manda pasan a ser, mediante el diálogo, fines y motivos de todos. La relación mando-obediencia es de doble dirección [14]: el lenguaje, empleado de modo político, es decir racional, es de por sí un conectivo entre los hombres. Si la orden fuese sólo descendente, de sentido único, sería despótica; no conectaría a la autoridad con el que obedece, y no se mejorarían los resultados.

Este modo de relacionarse se complementa con la descentralización del poder y la implantación de esferas de autonomía, en las cuales los súbditos tienen libertad y capacidad de decisión sobre sus propias tareas, gracias a la actitud confiada de los jefes hacia sus capacidades y experiencia. El poder superior pide entonces ser informado, pero sin que eso signifique paralizar la acción del súbdito. De este modo, este último puede reaccionar con rapidez para solucionar los problemas que entran en su esfera de competencias, sin inhibir su responsabilidad traspasando el asunto a la esfera superior: cada uno responde de lo que le compete. De este modo, la relación mando-obediencia se estructura sobre la responsabilidad de cada uno sobre su tarea, y hace posible la iniciativa.

De lo anterior se concluye que una sociedad no puede mejorar si las personas no son tratadas de modo que puedan hacer suyas las tareas. Cuando esto se excluye, sólo cabe autoridad despótica. Entonces lo común se va debilitando y aparece la fuerza como causa de la cohesión social: se impone quien es capaz de hacerla prevalecer; se sustituye la negociación por la confrontación, el diálogo por la protesta, y la persuasión por el engaño o la retórica vacía. La autoridad despótica sustituye el diálogo por la lucha dialéctica y la oposición de voluntades enfrentadas. No hay persuasión, sino imposición de una voluntad sobre otra. Por consiguiente, este modelo de autoridad se basa en *el dominio* de unos sobre otros, siendo éste el sometimiento del inferior al superior en virtud de la fuerza y la coacción.

Resulta evidente que esta segunda forma de autoridad es la que toma todas o casi todas las decisiones, mediante una detallada planificación central, que paraliza la libertad de los súbditos, inhibiendo su responsabilidad. Desaparece entonces la iniciativa y la eficacia de la tarea común. Cuando esta situación se da durante

12. Ya hemos señalado que muchos teóricos actuales de la vida social y política (Rawls, Habermas, Dworkin, etc.) abogan por un modelo de racionalidad dialogante: cfr. F. Carpintero, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 166-182.

13. G. W. F. Hegel hizo una crítica contundente a la insuficiencia de la razón particular, que no quiere integrarse en lo común, que es lo más propiamente racional, y por tanto se queda sumida en su particularidad negativa, pequeña y caprichosa: cfr. *Principios de filosofía del derecho*, cit., &144-145, 227-228; &270, 347, etc.

14. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, cit., 101-110.

generaciones, los resultados económicos y sociales son desastrosos: se infantiliza a los hombres, haciéndoles depositar su iniciativa y la novedad de su carácter personal en las manos de algo tan abstracto como la idea moderna de *Estado*.

Sociedad libre, en sentido profundo, significa sociedad regida por la autoridad política, en la cual todos tengan participación en el mando de las tareas que les han sido asignadas, haciéndose dueños de ellas. Cuando se habla de *democracia*, se suele querer aludir a una sociedad regida por este tipo de relaciones humanas, que hacen crecer a los hombres en libertad, y constituyen un ideal por el que merece la pena luchar. «Es menester tratar de compartir las razones: que el otro obedezca en virtud de las mismas que tiene el que manda. Si el que obedece tiene las mismas razones y motivaciones, es evidente que estamos en un sistema comunitario» [15]. Sin esto, las instituciones no se pueden consolidar, pues se frustra entonces un segundo elemento imprescindible en ellas: la comunicación.

9.4. Las instituciones como comunidades

Las instituciones se convierten en comunidades cuando hay en ellas autoridad política y comunicación. Esta última se puede definir como tener en común [16]. Lo *común* es un bien compartido por muchos, y entre éstos, lo racional es lo común por excelencia. Tener en común significa participar en esos bienes, comunicarlos o recibirlos de otros. Ésta es la forma de vida social por excelencia. Si falta la comunidad en una institución, ésta puede estar muy organizada y ser muy compleja, pero no tiene un verdadero carácter de institución humana [17]: hay *comunidad* (del griego *koinonía*) cuando el que manda y el que obedece comparten las razones, los fines y las motivaciones de la tarea común.

En el amor se da lo común. Esto es lo que constituye la amistad. Quienes convierten una institución, fría y oficial, en una comunidad son las personas que están dentro de ella, cuando ejercen el amor de benevolencia y sus actos propios. Por eso, los rasgos comunitarios de la vida social dependen de las personas singulares: un rostro sonriente es una actitud que no puede ser impuesta por un reglamento, pero que puede transformar el lugar más frío en un espacio acogedor.

Así, una institución sin *koinonía* es una pura organización de funciones sin bienes compartidos: es un puro sistema impersonal, sin alma. Comunicación no es transmitir información o repartir funciones, sino dar y recibir, aceptar y com-

15. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, cit., 110.

16. J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, cit. , 469.

17. La distinción entre *institución* y *comunidad* no es una tipológica, sino cualitativa: toda comunidad es una institución, pero no viceversa. Con esta división se recuerda aquella, común en la sociología contemporánea desde F. Tönnies, entre *sociedad* y *comunidad*. Cfr. F. Tönnies, «Gemeinschaft und Gesellschaft», en E. Martín López, *Textos de sociología de la familia*, Rialp, Madrid, 1993, 129-175.

partir: *tener en común*. Una comunidad es una fuente de riqueza interpersonal, en la medida en que sus miembros, además de sus propias vidas, comparten las riquezas de la existencia de los otros miembros del grupo, con los que se llega a tener un alma común.

No hay nada más contrario a ese espíritu que la *muchedumbre solitaria* que habita nuestra sociedad de la información. Los que asisten absortos a una actuación en un parque de atracciones, o quienes guardan cola para coger el mismo metro o compartir el mismo tipo de comida rápida, quienes se ríen embobados ante ese televisor que consigue distraerles de la fatiga rutinaria de lo cotidiano, hacen cosas iguales, pero no tienen nada comunitario. En cambio, como veremos, la actividad comunitaria por excelencia es la fiesta: alegrarse todos por un festejo común, que nos implica en la medida en que explica nuestras propias raíces.

Lo que se comparte en una institución comunitaria es querer los mismos fines y valores, y compartir los medios de que se disponga para lograrlos. Una institución es tanto más fuerte cuantos más medios tenga para obtener sus fines y defender sus valores. Los medios son bienes útiles para alcanzar los fines, los bienes compartidos.

Los bienes comunes son los valores que defiende una comunidad y los objetos materiales que son soporte y condición de posibilidad de esos valores. A su vez, la tarea y la obra común se dirige a realizar, incrementar hacia dentro, y difundir hacia fuera esos valores. La integración en la comunidad significa incorporarse a su tarea común y participar de sus bienes. En las familias de la nobleza, el patrimonio es la estirpe misma, la propia vida común en unidad de origen: se pertenece a ella por nacimiento. En una universidad, la transmisión del saber y su depósito se reciben aprendiendo. En una iglesia, la salvación eterna puesta en manos de los ministros y los fieles se alcanza mediante la participación en los ritos sagrados y en la conducta prescrita.

Es evidente que todo lo anterior se mantiene y crece si la comunicación está presente. Es fácil entender entonces que la amistad social surge, ante todo, dentro de las comunidades, y es en ellas donde se convierte más fácilmente en amistad personal. Esto quiere decir que los actos propios del amor se pueden dar en una medida muy intensa en las comunidades. Las comunidades son el modo más humano de vivir en sociedad y a ellas se aplica la visión clásica acerca de la ciudad, según la cual el fin de ella es la vida buena [18]. La presencia en una comunidad de los elementos mencionados tarda bastante tiempo en conseguirse, porque aunar inteligencias y voluntades es tarea lenta que puede malograrse por la discordia y la falta de diálogo.

18. Aristóteles, *Política*, 1280b 40.

9.5. Los fines del hombre: tipos de instituciones

Ya hemos hablado muchas veces de la vigencia del fin en la vida humana y de cómo el fin general del hombre es la felicidad. Pero a ésta se accede de diversos modos. En parte ha de estar presente en todas las etapas de la vida: la felicidad no puede entenderse como algo externo a la realidad de nuestro vivir, sino que este mismo vivir debe ser tal que se pueda decir de él: «eso es una vida lograda». Por lo tanto, aunque el fin en general sea uno (ser feliz), éste se concreta de muy diversos modos. Se trata ahora de señalar las instituciones que la sociedad humana ha arbitrado para ayudar al hombre a alcanzar esos fines, de modo que se pueda ver que la sociedad es un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana.

Podemos distinguir hasta cinco tipos de fines humanos y sus instituciones correspondientes [19]:

1) El hombre no se da la existencia a sí mismo: nace como hijo. Por eso debe ser criado. Más tarde, necesita alimentarse él y los suyos, siendo «los suyos» aquellas personas que tienen con él una comunidad de origen y de vida mediante la que se perpetúa. La *familia* constituye el *hogar*, verdadero centro de la existencia humana, de creación de la propia biografía. La familia es la institución humana más básica [20].

2) La producción, el allegamiento de medios para satisfacer necesidades mediante la técnica y el trabajo, permite al hombre vivir bien administrando los medios de que dispone. El conjunto organizativo del plexo instrumental, en cuanto está orientado a la subsistencia humana, forma *la vida económica*. Su expresión más importante hoy en día es *el mercado*, y dentro de él, *la empresa*.

3) La autoridad debe instaurar y defender un sistema que atienda al mantenimiento de la justicia: son *las instituciones jurídicas* y el conjunto del aparato legislativo, formado por quienes generan esas regulaciones (*poder legislativo*), las aplican (*poder administrativo*) y velan por su cumplimiento (*poder judicial*). Pero la autoridad necesita también una institución que mande sobre esos poderes del Estado: es *el poder ejecutivo*, el gobierno, que implica un conjunto de organismos destinados a otorgar, dar uso y controlar (o retirar en su caso) el poder a quienes lo detentan. Toda esta maquinaria son las instituciones políticas, que en principio están al servicio de la organización de la sociedad y de la promoción de las instituciones comunitarias. Su tamaño es tan grande que se puede hacer difícil ver la relación que tienen con la vida buena.

19. La quíntuple enumeración aquí enumerada recuerda un poco la que estableció Malinowski y corrigió Parsons: cfr. J. Morales y L. Abad, *Introducción a la sociología*, Tecnos, Madrid, 1991, 92. Este tipo de enumeraciones no pasan de ser meramente indicativas.

20. Cfr. R. Alvira, *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona, 1998.

4) El hombre necesita *aprender* durante su minoría de edad el uso del plexo instrumental en el que va a vivir, y esto implica un proceso largo y complejo. Las *instituciones educativas* capacitan al hombre para desempeñar su función en el desarrollo social. Esta capacitación consiste en dotar al hombre de una profesión. Sin embargo, la persona puede sufrir formas de miseria diferentes a la ignorancia, como la falta de salud. Se necesitan por ello instituciones que cuiden al hombre débil, que le asistan y le ayuden a salir de esas situaciones. Son las entidades asistenciales y las sanitarias, que velan por los seres humanos que no se valen por sí mismos.

5) Pero esta diversidad de instituciones, al final, será lo que sea la cultura de una sociedad, es decir, lo que sean el conjunto de saberes y obras humanas, lo que determine los valores y los fines de una sociedad determinada. Por ejemplo: si la atención de una sociedad se vuelca completamente en el éxito económico, a) lo asistencial perderá fuerza (a no ser que se entienda como negocio), b) la educación buscará fundamentalmente lo útil, c) la economía será liberal y probablemente poco solidaria y d) la familia puede verse limitada a esos criterios de éxito y, por lo tanto, ser una institución débil. Si, en cambio, se trata de una sociedad de corte marcadamente tradicional, o gremial, todo tendrá otro patrón: la familia será el núcleo fuerte, la inmovilidad sustituirá al éxito en lo económico, las leyes serán distintas según el estrato social al que se pertenezca, etc.

Las instituciones culturales más importantes son aquellas que difunden en la sociedad unos criterios de conducta referidos al conjunto de la vida humana y a su sentido. Éstas son especialmente *la moral y la religión*. La moral, como tal, puede ser enseñada por una comunidad con fines culturales o artísticos, o como objeto de estudio de una universidad, etc. Sin embargo, siempre ha solido ser enseñada dentro de la religión, la respuesta última del hombre acerca del sentido de su vida. Los dos tipos de instituciones más adecuados para enseñar la moral son la familia y las instituciones religiosas. La religión habla de la vida humana como una tarea que nos es común a todos, y nos da criterios para orientarla hacia su destino. En la familia, de un modo similar y quizá más íntimo, más dirigido al *quien* que cada hombre es, se nos enseña a vivir.

9.6. La tradición

Las tareas comunes de una institución pueden acumularse durante generaciones formando un depósito de experiencia y cultura, de bienes comunes de los que las generaciones siguientes se benefician. La educación consiste en acceder a ese depósito, no como a una mera información que se memoriza o a la que se tiene acceso para «usarla», sino como aquello que hicieron los que estuvieron antes aquí y que a mí me «importa»[21].

21. En esta dirección apunta L. Strauss en su clásico artículo «¿Qué es la educación liberal? El diálogo con los grandes talentos», en *Atlántida*, 12, 1992, 12-21.

Cuando se vive de este modo, el depósito de bienes comunes marca ya una tarea primera e inicial: conocerlo y perpetuar los valores contenidos en él, ponerlos al día, de modo que los que vengan detrás puedan seguir beneficiándose de ellos e, incluso, incrementarlos. Ese depósito puede llamarse *tradición*, y llama a asumir la obra dejada por mis antecesores y obrar de modo creador e inédito, a partir de la inspiración que ese legado otorga.

La tradición me permite conectar con mi propio pasado, que es vivido como un valioso depósito de experiencias. El pasado aparece como algo que merece la pena conservar, porque forma parte de la propia identidad. Por eso el pasado hay que narrarlo, para conocerlo y volverlo a poseer de nuevo, para hacerlo mío. Cuando uno se introduce en una institución o en una tarea, gusta saber de su historia: tener el pasado de la propia familia, de una sociedad gastronómica o deportiva, es estar en condiciones de habitar en ella, de no ser un extraño y de poseer sus raíces. Esa conexión puede ser reforzada por los sentimientos, en especial el que los clásicos llamaban *pietas*, piedad, que consiste en amar y venerar los propios orígenes [22], es decir, los padres, la familia, la comunidad propia, la patria, Dios, etc.

La tradición más inmediata se convierte en un recurso a partir del cual se me abren posibilidades inéditas en mi actuar: comienzo donde los antecesores terminaron, continúo su obra, pero de modo creador, adecuado a los tiempos que me ha tocado vivir. «La historia se desarrolla a partir de oportunidades y alternativas descubiertas» [23]. Estos descubrimientos se realizan cuando a la creatividad humana se le suma el aprovechamiento del pasado. La tradición así entendida, pone a mi disposición una gran cantidad de posibilidades de futuro, basadas en la experiencia anterior [24], pero abiertas a la novedad que yo puedo añadir: «el futuro no es posible sin la tradición» [25].

Lo mejor que puedo transmitir a la generación siguiente es ese depósito tradicional, pero incrementado por mi propia contribución a él. Debo pensar en las generaciones siguientes para pasarles los valores que yo he recibido: no puedo disponer de todo lo que tengo porque no es sólo mío, sino que también ha de ser dado con mejoras a las generaciones que están por venir. El pensamiento ecológico ha recordado de un modo muy especial esta necesidad.

Cuanto se acaba de decir se puede aplicar a una familia y a sus posesiones, a una empresa (en muchas ocasiones es timbre de prestigio y calidad que una marca diga «casa fundada en 1904»), a una institución educativa, a una ciudad, a una nación, a una institución religiosa, etc. La tradición forma «la cultura» de una

22. Una glosa de la *pietas* en L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 132-138.

23. L. POLO, *Quién es el hombre, cit.*, 89.

24. La sugerente noción de «práctica» que expone A. MACINTYRE (cfr. *Tras la virtud*, cit., 233) apunta en esta dirección.

25. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 174.

institución: muestra cómo se hace su tarea propia y específica, qué fiestas y costumbres tiene, qué lenguaje es el adecuado, etc. Una sociedad rica en tradiciones es rica en posibilidades y en vida común, y tiene sentido histórico, puesto que no hay nada que una más a los miembros de una comunidad que sentirse hijos y representantes de una misma raíz: crecen en ella las costumbres propias, y con ellas las leyes, la seguridad y el orgullo por la propia riqueza cultural.

Es claro que la tradición puede recibirse desgajada de la inspiración histórica que la hizo nacer, como una mera experiencia normativa de lo que se puede y no se puede hacer, y no como la respuesta a un problema real que hubo que solucionar en el pasado. Incluso la propia dinámica histórica hace que la tradición tienda a fosilizarse, a encorsetar la actuación libre y creadora de los educados en ella. En tales casos, las instituciones pierden su carácter de comunidades, pues sólo conservan lo antiguo, pero no crean nada nuevo, y sus valores se convierten en objetos sin fuerza inspiradora: se ha evaporado la verdad expresada en ellos. Entonces hay que renovar la tradición, y eso consiste en volver a los orígenes, es decir, a retomar la inspiración inicial y abandonar lo que ya no sirve. También puede suceder que esa institución esté obsoleta, porque ya no existen los problemas o situaciones que buscó solucionar: entonces hay que crear otra nueva y seguir viviendo. «Siempre se ha hecho así» es una frase que no tiene por qué ser eternamente respetada. Las realidades que son temporales son, por definición, variables, susceptibles de mejora.

Un proceso de este tipo fue el que produjo, en los siglos XVII y XVIII en Europa, un rechazo creciente y masivo a las tradiciones recibidas de los siglos anteriores: las instituciones se quedaron anticuadas y se hicieron opresivas. Forma parte de la cultura de la Ilustración una mentalidad que proclama el abandono de la tradición a cambio de la apuesta por el progreso futuro[26]. Las costumbres heredadas fueron vistas como algo inservible, y se apostó por la capacidad creadora, por un valor de la novedad que todavía está presente en nuestra cultura bajo el nombre de *progresismo*.

Hubo también quienes se opusieron a esta actitud y fundaron lo que se llama *tradicionalismo*, un aprecio excesivo por la tradición y las viejas instituciones que suprime la necesidad de innovarlas y adecuarlas a los nuevos tiempos. Se parece al fundamentalismo. En cambio, el *conservador* subraya la importancia de la tradición, y estima que el progreso se da sólo desde ella[27].

26. Así, J. S. MILL señala: «El despotismo de la costumbre constituye en todas partes el obstáculo permanente al avance humano», cfr. *Sobre la libertad*, cit., 164.

27. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 445.

9.7. El planteamiento individualista de la vida social

Es propio de la época moderna la tendencia a considerar la sociedad como un conjunto de individuos autónomos, a los que no les queda más remedio que convivir —aunque haya que recortar un poco la libertad de cada uno—, puesto que así se obtiene una seguridad que de otro modo se vería amenazada. Esta visión, magníficamente expuesta por Thomas Hobbes en su obra *Leviathan*, es el origen del individualismo liberal moderno [28]. Éste se puede caracterizar en dos ideas: 1) la libertad de cada individuo es un poder de elección que se extiende hasta donde empieza la del vecino; 2) lo que el hombre busca, ante todo, es su propio interés: el hombre es incapaz de acciones desinteresadas.

Esta visión del hombre eleva a nivel teórico ideas bastante diversas. Por un lado, un pensamiento tan loable como que la libertad individual es un bien radical de la persona, y que debe ser desarrollada según el modo de ser de cada uno. Por otro lado, tiene dos supuestos que determinan una visión muy concreta y pesimista del ser humano: decide afirmar que el hombre es naturalmente egoísta y que su capacidad de convivir siempre es interesada, que se reduce a un medio para combatir el miedo a una muerte violenta. Si bien individualismo y egoísmo no son lo mismo, sus características se aproximan enormemente.

«El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande (...) El egoísmo es un vicio tan viejo como el mundo, y pertenece a cualquier forma de sociedad. El individualismo es propio de las democracias, y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualan» [29].

Si por egoísmo entendemos la actitud de no dar cuando se puede dar, el individualismo es una conducta que no comparte, que no dialoga ni acepta ayudar o realizar tareas comunes, porque considera que el hombre es autosuficiente y no necesita de los demás. Ambas cosas no son exactamente lo mismo, pero en las dos el resultado es que cada quien tiene que arreglárselas por sí mismo, en un mundo en el que nadie ayuda a nadie, en el que todos están solos. ¿Cómo quedará una sociedad constituida sobre principios individualistas?

En primer lugar, el individualismo establece una excesiva separación entre lo público y lo privado, entre lo íntimo y lo compartible, entre lo personal y lo genérico. Habría dos esferas en la sociedad: aquella donde el individuo actúa en su inti-

28. Cfr. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, cit., 56 y ss.
29. A. Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1985, II, 89.

midad disfrutando de su propio bienestar y aquella donde todos interactúan y en la que son árbitros el Estado y las instituciones. Aparece así una dualidad muy característica en nuestros días: la vida verdadera de cada hombre se daría en ese ámbito privado (el hogar, las aficiones, la familia, el fin de semana), mientras que la vida en lo público sería aquella donde el hombre debe enfrentarse con lo serio, a la vez que con lo alienante. Lo público constituiría ese mal menor inevitable causado por la necesidad de sobrevivir. Allí está el trabajo, las obligaciones (profesión, impuestos, colas, enfados), la masa y el ser parte de la masa, los lunes a viernes y su rutina, el Estado y sus amenazas, etc. La esfera privada estaría completamente separada de la pública. El individualismo no acepta la idea de que lo común y los valores puedan ser públicos: la vida social es un conjunto de reglas organizativas que regulan a individuos autónomos, pero no hay tareas comunes más allá de las leyes, de lo obligatorio, de los deberes que nos impone el Estado.

De este modo, esa separación radical tiende a dejar en la penumbra el papel de muchas instituciones y su modo propio de articular la vida social. Y es que lo común sólo se daría en la esfera privada: la pública estaría presidida por el interés y la utilidad. En la época en la que estas doctrinas fueron formuladas se concibió la sociedad como un gran mercado en el que un individuo queda frente a los demás, y sobre todos ellos vigila un Estado que poco a poco va creciendo, y los dos —mercado y control estatal— bastarían para coordinar a los individuos.

Además, los individuos se relacionarían entre sí sólo mediante contratos libremente asumidos y rescindidos: no hay un compromiso más allá de la letra escrita. Lo determinante es el acuerdo alcanzado por derecho (y por lo tanto vivido también por miedo a la pena al incumplirlo), pero la sociedad ya no es lugar para cosas como el honor, cumplir la palabra dada, la acción solidaria desinteresada, etc. Parece que el hombre ya no es capaz de plantearse algo más allá de su propia utilidad, que incluso lo más generoso en el fondo se hace «por el placer que produce, porque uno se siente a gusto con ello». Las relaciones se reducen a acuerdos. Así se está manejando una interpretación de la libertad como mero *choice*: es una buena elección aquella que se elige por acuerdo. Por tanto, se puede de igual modo establecer una promesa o romperla, con tal de que se elija así. Desde este punto de vista la sociedad no tiene más fijeza que la que el hombre quiera darle. La realidad tampoco. Toda relación humana, incluido el matrimonio, el amor y el sexo, es contractual, y sólo está en vigor mientras dure la libre elección del individuo sobre ella. Es un mero pacto.

Las insuficiencias que presenta el individualismo han sido criticadas desde hace tiempo. Primeramente, este modelo de relaciones interpersonales tiende a reflejar una lógica capitalista del mercado y de la mentalidad burguesa y empresarial. El modelo nace como una determinada interpretación de la vida económica, acostumbrada a manejar bienes útiles. Aplicarlo al resto de las esferas de la vida social no se puede hacer sin instrumentalizar los bienes ajenos a la lógica

puramente económica. Las instituciones educativas, asistenciales, culturales y religiosas son aquellas en las que crece con más propiedad ese tipo de bienes, y el modo de funcionar de éstas exige una lógica solidaria. Si se reducen a la búsqueda de beneficio se degradan, se corrompen (basta con ver la elevada cantidad de fraudes que se llevan a cabo desde organismos *supuestamente* asistenciales: dinero que no llega al Tercer Mundo, pobres que acaban esclavizados de mafias nacionales, engaños a los más indefensos, etc.).

El individualismo tiende a desentenderse de las consecuencias que a largo plazo producen las opciones del individuo. Confía en que, debido a que la naturaleza es por sí misma buena, esa espontaneidad producirá por sí misma una armonía social. Pero este supuesto ha resultado ser falso: las cosas humanas nunca son mecánicas. La armonía social no es espontánea[30], sino que para que el bien triunfe es necesario el constante esfuerzo y la rectificación en todos los miembros de esa sociedad. Quien piense que se puede tener una vida buena sin asumir responsabilidades acabará bajando el listón de su ideal hasta identificarlo con su propia falta de carácter. Pero esto, a fin de cuentas, es engañarse y poner los presupuestos para que en la vida social y personal reine el desengaño. Precisamente por ello este modelo obligó enseguida a una rápida intervención del Estado que subsanara los desarreglos causados por las acciones de los individuos.

El individualismo, además, tiende a abandonar a los débiles a su suerte, como si la necesidad de *asistir* no aportara nada al hombre sano. Esto es claramente un valor que —al menos en el nivel epidérmico— está siendo revisado: la sensibilización hacia la ayuda al desarrollo ha sido especialmente fuerte en los últimos años. La solidaridad[31] nace de la conciencia espontánea de que todos los hombres somos iguales; por tanto, no se puede abandonar a quien tiene un problema que le impide un desarrollo proporcionado de sus capacidades humanas. Si un hombre no puede estudiar porque está buscando diariamente medios para subsistir, ¿no habrá que ayudarle a salir de esa situación? Si una mujer no ha aprendido a leer porque le han robado la infancia, ¿no es un problema digno de solucionarse? El hombre que afirma el individualismo acaba encerrado en una cápsula egoísta. El problema es que cuando le llegue a él la necesidad de ser ayudado (a todos nos acaba ocurriendo), no tendrá más que argumentos para reconocer que su postura resultaba totalmente equivocada.

Cooperar es realizar tareas comunes. No hacerlo es ser insolidario. Cooperar es no tirar papeles en el pasillo, avisar de una avería, aceptar y hacer propias las reglas del juego social, permitir que surjan las condiciones para poder trabajar y vivir juntos, no comportarse como un extraño en un terreno que a uno le pertene-

30. Los economistas clásicos como Adam Smith, hablaron de una «mano invisible» que corrige las desviaciones espontáneas del mercado, lo cual se ha convertido en un tópico ya inservible. Cfr. P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, cit., 272, 298, 330-331.

31. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 68-69.

ce. Nadie, en su casa, le dice a su madre «Se os ha fundido una bombilla en mi habitación», sino que ve que es asunto suyo el conseguir otra y cambiarla. El sentido cívico va en la misma dirección: no rompo las papeleras de mi calle porque no son sólo mías, los demás se merecen un ambiente agradable, debo cooperar para que así sea. En cambio, el individualismo tiende a cooperar sólo hasta donde su propio interés le dice que compensa hacerlo para no verse perjudicado. Pero ésta es una forma débil de cooperación, lejana al amor. El individualismo, a la larga, deshace lo común, y con ello la realidad de una vida social.

La visión liberal de la sociedad, aunque goza de muchos partidarios teóricos y prácticos, fue criticada desde el principio[32]. De hecho, por las razones aludidas, durante el siglo XIX se puso en práctica la solución opuesta: el colectivismo, en el cual los individuos pasan a ser instrumentos al servicio de la autoridad del Estado. En el colectivismo todo es común. Es un exceso en el compartir, que acaba subordinando a la persona a unos fines abstractos.

9.8. Rasgos de la sociedad actual

Más que analizar otras teorías sobre la sociedad, nos interesa señalar, para concluir el capítulo, algunos rasgos de la sociedad en la que vivimos. Los rasgos positivos son muchos: el extraordinario avance de la ciencia, que es quizá la mayor tarea común de la humanidad; el consiguiente perfeccionamiento del sistema tecnológico, que trae consigo un gran aumento del bienestar y la calidad de vida (comunicaciones, viajes, informática, mejora sanitaria, etc.), produciendo el retroceso de la miseria y un impresionante crecimiento de la esperanza de vida en grandes masas de población[33]; la globalización de los mercados, y de la sociedad misma, con un considerable avance de las libertades y un auténtico aumento de las posibilidades de multiplicar la riqueza y los proyectos vitales; el aumento de la velocidad, variedad y riqueza de los cambios sociales, económicos, culturales y políticos; por último, al haberse prolongado la esperanza de vida y las oportunidades disponibles, la tarea posible para la vida humana se ha dilatado extraordinariamente: hoy se pueden hacer más cosas (estudios, viajes, vacaciones, lecturas, cultura, etc.), en menos tiempo y viviendo de media un mayor número de años. Parece claro, entonces, que el hombre tiene hoy unas posibilidades mucho mayores que en el pasado.

Pero, junto a este conjunto de rasgos tan atrayente y vivo, se pueden mencionar otros un poco más inquietantes:

a) Una de las vivencias más frecuentes acerca de nuestra sociedad es que está profundamente despersonalizada: es un sistema anónimo, formado por subsiste-

32. G. Sabine, *Historia de la teoría política*, cit., 525 y ss.
33. Sobre este asunto, cfr. J. Simon, *The ultime resource 2*, Princenton UP, Princenton 1996.

mas igualmente anónimos, frente a los cuales los individuos no son reconocidos como personas singulares. Somos clientes, pacientes, un D.N.I., peatones, números de una estadística, etc. Faltan ámbitos públicos en los que podamos actuar en nombre propio y ser reconocidos [34].

Esto es una realidad que ha hecho surgir una línea de pensamiento [35] que sostiene que es la sociedad la que hace al hombre y no al revés: la persona no sería libre en ella, sino una mera función del sistema. En ese sistema las singularidades no tienen posibilidad de modificarlo, y han de estar despersonalizadas para ser eficaces: lo importante es que alguien conduzca el autobús, no si lo conduce éste o aquél. El conductor del autobús no es nadie, es sólo un conductor de autobús.

Este modo de explicar la sociedad se denomina *funcionalismo*. En él hay poco margen para la libertad de la persona: tú sólo eres alguien en la medida en que tienes un rol, un papel en la sociedad, y al tenerlo no eres más que lo que ese rol te impone ser. La persona tendría entonces una libertad muy escasa, porque estaría condicionada por su función. El funcionalismo detecta una gran verdad, que es la fuerza autónoma de los sistemas. Esa fuerza conlleva el peligro de que la sociedad automatice sus mecanismos y éstos se independicen de la persona. Pero el funcionalismo es pesimista al negar la posibilidad de una actuación social personalizada que genere bienes comunes.

b) Una sociedad tan sofisticada y tecnológica como la nuestra tiene un elevado grado de complejidad [36]. La *gestión de la complejidad* puede resultar abrumadora, y se hace preciso encontrar fórmulas para simplificar ese sistema. Una sociedad constituida como un sistema complejo y policéntrico genera necesariamente una enorme burocracia que la haga funcionar. Cuando el hombre se ve preso de la lógica interna de ese aparato administrativo, que no le reconoce como quien es, se produce la vivencia de ese absurdo que Kafka ha expresado de manera genial en algunas de sus novelas. Es necesario dotar a la burocracia de rostro humano: ver detrás de la ventanilla a una persona y no a un papel. Como se puede suponer, esto sólo se consigue desde un compromiso personal.

c) La consecuencia de lo anterior es que las personas singulares están muy alejadas de los centros de poder. De hecho participan muy poco en la elaboración de las decisiones y en la corrección de éstas: las órdenes se emiten por escrito, de forma impersonal, sin atender a los casos concretos, y se hacen precisos complejos sistemas de reclamación. Esto produce la convicción de que, de hecho, la democracia no existe en nuestra sociedad. En buena medida el ejercicio de la autoridad en nuestra sociedad es despótico, es decir, poco dialogado. Cuando se ha

34. Ésta es una de las tesis importantes de H. ARENDT: cfr. *La condición humana*, cit., 222-240.

35. Los más conspicuos son los de N. Luhmann. Se puede encontrar una exposición sintética en A. NAVAS, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, EUNSA, Pamplona, 1989.

36. Cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 30.

perdido el hábito de razonar acerca de las órdenes emitidas, si los subordinados tienen oportunidad de hacer oír su voz, lo que desean es imponer su cuota de poder. Entonces la democracia se convierte en la lucha de pequeñas autoridades despóticas, que tratan de conquistar cotas de poder para imponer sus decisiones. Todo ello plantea la urgente necesidad de una regeneración comunitaria de las instituciones y la recuperación de verdaderos ideales políticos.

d) Desde esas circunstancias se produce una ausencia de responsabilidad por los problemas públicos, manifestada en una pérdida de interés por la intervención en la política y en los procesos de toma de decisiones: las personas singulares se acaban contentando con una libertad reducida al ámbito privado. Se acentúa entonces la escisión entre la esfera pública y la privada.

e) El pluralismo de los valores significa muchas veces la ausencia de valores e ideales, que son sustituidos por el consumo y los bienes puramente materiales. Nuestra sociedad es muy materialista: a cambio de un bienestar físico se dejan de lado las convicciones o los esfuerzos, que siempre aparecen como extraordinarios. Parece que el ideal más grande al que se debe aspirar es al del bienestar físico: «ser feliz es poder exclamar *hoy no me duele nada*». Pero eso es, evidentemente, una idea pobre de libertad.

Se puede ser más ambicioso y —si se tiene una consideración mínimamente optimista de la condición humana— afirmar que la tarea de mejorar el mundo sigue estando en las manos de todos, que no cabe desentenderse de un reto tan hermoso. Pero ese *todos* implica que no basta con que lo haga un ente abstracto (el Estado) o que cada uno realice su parte (individualismo), sino que señala que sólo es posible alcanzar la excelencia en lo social si realmente *todos* ponen el hombro en el esfuerzo por llevar a cabo un avance común, una sinergia de fuerzas que traiga progreso. A la vez, tal tarea sólo es posible desde la responsabilidad de cada uno. Y es que la persona es esa realidad tan compleja que unifica una novedad irrepetible por un lado, y la necesidad del otro: sumar lo que hacen muchos individuos da como resultado algo mucho menor a lo que es capaz de llevar a cabo un grupo de personas que formen una comunidad, que tengan una tarea en común que transcienda y mejore los intereses privados o egoístas de cada uno.

El desarrollo del mercado empresarial así lo demuestra: la calidad laboral y de vida de quien trabaja a gusto, contando como un valor en su empresa, y no sólo como instrumento, es mucho más alta que la de su contrario. Quien tiene su empresa, su ciudad, su sociedad como algo propio, pondrá esfuerzo por renovarla y hacerla crecer, y será atendido pues se sabrá que todos los hombres pueden aportar puntos de vista sorprendentes. La iniciativa y su fomento es un signo de humanidad. Por el contrario, el comportamiento paternalista supone la desconfianza y el desprecio del subordinado, y no ayuda a nadie a crecer.

10. Sexualidad, matrimonio y familia[1]

10.1. Las dimensiones de la sexualidad humana

La sexualidad humana es una bella, compleja y delicada realidad personal, sometida a múltiples riesgos de malinterpretación, en los que frecuentemente se incurre, ocasionando entonces transtornos y conflictos de alto costo humano y social.

Imaginemos que la sexualidad se parece, por ejemplo, a un puzzle de cuatro piezas (aunque se podría hablar de un número mayor). Sólo habría un modo según el cual las piezas encajan y el puzzle aparece. Uno puede casar las piezas de muchas maneras, pero sólo de una se resuelve el enigma. La tesis de este capítulo consiste en decir que hay muchas fórmulas sexuales para combinar esas cuatro piezas, pero sólo una de ellas es la más natural y armónica: aquella según la cual la sexualidad resulta más perfecta porque en ella los cuatro elementos están en su sitio. Esa fórmula es *la familia de fundación matrimonial*[2].

¿Cuáles son las cuatro piezas de las que estamos hablando y a las que dedicaremos nuestro análisis? La primera es *la diferencia* de los sexos: ser varón y ser mujer. La segunda es *la atracción* mutua entre ellos, y su recíproca complementariedad y consiguiente unión, tan patente en el proceso del enamoramiento. La tercera es *la dimensión comunitaria* y social que inevitablemente tiene esa unión: la comunidad conyugal y familiar, y la presencia de la familia en la sociedad. La cuarta es la dimensión más personal de esa unión, cifrada en la intervención de *la libertad y el amor* en las relaciones entre ambos. Esta última envuelve a todas las demás, y es acaso la más decisiva.

1. Agradezco a Jon Borobia sus sugerencias para la revisión de este capítulo (J. Aranguren).
2. P. J. Viladrich, *Agonía del matrimonio legal*, ICF-EUNSA, 3.ª ed., Pamplona, 1997, 48-60.

Las fórmulas sexuales (los modos de combinar las piezas) son muchas, pero el puzzle viene «de fábrica» diseñado para combinarlas de un determinado modo, que es el natural, el que consigue el mejor ajuste entre ellas. Cuando se adopta una fórmula que descuida u olvida una de esas piezas, estamos ante una realidad incompleta e insatisfactoria. Comienzan entonces los desajustes.

10.2. Ser varón y ser mujer

Las personas humanas tienen en común los mismos derechos y deberes, idénticas capacidades naturales, una similar intimidad inteligente y libre, y las mismas notas, con las que hemos descrito el carácter personal de la vida humana. Además, todas las personas humanas son varones o mujeres. Ser una cosa u otra no es algo añadido, separable de lo demás, sino *un modo de ser*, de estar, de comportarse. Dentro del planteamiento no dualista que hemos hecho desde el principio, se ha de decir que la condición de varón o mujer pertenece tanto a la biología como al espíritu, a la cultura y a la vida social, y que «afecta a toda la amplia variedad de estratos o dimensiones que constituye la persona humana. La persona humana es hombre o mujer, y lleva inscrita esta condición en todo su ser»[3].

Los caracteres diferenciales entre hombre y mujer están, pues, inscritos en el conjunto de la persona humana, según diversos niveles ascendentes. En primer lugar el género radica en *una determinada configuración cromosómica, y por tanto genética*[4], y en ese nivel se encuentra la explicación del origen biológico de la diferenciación sexual.

En segundo lugar, se encuentra una diferenciación de los órganos corporales destinados a uno de los tipos de reproducción existentes en la escala zoológica: la sexual. En ellos se producen unas células especiales llamadas gametos, que mezcladas mediante la unión de macho y hembra, dan origen a seres de la misma especie. *El sexo es una forma biológica de reproducción de las especies*[5], que conlleva *unas funciones biológicas*, diferentes según los sexos, en la procreación, gestación y alimentación de las crías.

En el caso del hombre, la diferenciación corporal, como en otros animales, afecta también a una distinta morfología anatómica y corporal, que se completa con unos diferentes rasgos psicológicos, afectivos y cognitivos. Ser varón o mujer no es ser macho o hembra: la sexualidad del hombre no atañe sólo al cuerpo, sino también al espíritu, puesto que ambos pertenecen a la unidad de la persona. La

3. A. Ruiz Retegui, «La sexualidad humana», en N. López Moratalla y otros, *Deontología biológica*, cit., 265.

4. Para los niveles que siguen y la bibliografía correspondiente, cfr. J. Choza, *Antropología de la sexualidad*, Rialp, Madrid, 1992, 29, 42, 69, 283-293.

5. Ibíd., 17 y ss.

sexualidad humana, a diferencia de la animal, modula también la psicología y la vida intelectual: los varones y las mujeres tenemos diferencias[6] que afectan al modo de ser, de pensar, de comportarse, de ver las cosas, de estar en el mundo. Hay unos caracteres propios de la feminidad y otros de la masculinidad y, además, se complementan: la diversidad, como veremos, es el origen de un enriquecimiento mutuo.

Las diferencias corporales y psicológicas se corresponden con el dstinto papel que cada uno desempeña en el conjunto de tareas específicas que lleva consigo tener hijos y criarlos. Es importante señalar que el varón y la mujer tienen un papel diferente, precisamente en ese ámbito de la aparición y cuidado de nuevas vidas humanas: en cambio, en otros ámbitos, no existe esa diferencia de tareas. Ser varón o mujer asigna un reparto de tareas familiares que pronto se convierten en oficios y roles dentro de la familia y del hogar, y, en consecuencia, en la sociedad. *El sexo tiene, por tanto, una dimensión familiar, institucional, legal, social y cultural*. Según la condición que uno tenga de varón o mujer su influencia en el ámbito de la relación humana tenderá a ser de un modo u otro. A esa influencia se le puede llamar *género*. Hay género *masculino y femenino*. El conjunto de dimensiones abarcadas por el género no es de ningún modo menor, pues *influye decisivamente en la propia identidad* que tiene cada persona, y en las funciones y costumbres que esa identidad lleva consigo, según los distintos géneros y culturas[7].

Las dimensiones de la sexualidad que se acaban de enumerar han sido objeto de especial atención por parte de las ciencias humanas y sociales en los últimos veinte años[8]. El consiguiente incremento de conocimientos sobre ella se ha debido también en parte a las reivindicaciones del *feminismo*, que persigue *erradicar las formas de discriminación de la mujer* en todos los niveles de la sociedad y de la organización de las instituciones. Esas demandas han ayudado a estudiar el problema del género, y a aumentar los conocimientos de esa realidad rica y compleja que es la sexualidad humana.

Hoy se reconoce en muchas ocasiones que el ideal de la mujer es llevar los rasgos femeninos a su plenitud en ella misma y en la sociedad, incrementando así la armonía con el varón y con los rasgos masculinos[9]. Trata de lograr una igualdad entre el hombre y la mujer que, al mismo tiempo, respeta la diferencia de unos

6. Se habla mucho hoy de *complementariedad*, de *diferencia*, y por tanto de *armonía*, entre varón y mujer: cfr. B. CASTILLA, *La complementariedad varón-mujer*, ICF-Rialp, Madrid, 1993.

7. Sobre el proceso psicológico de aceptación de la identidad sexual, y su modulación en la cultura contemporánea, con sus patologías, cfr. A. POLAINO-LORENTE, *Sexo y cultura*, Rialp, Madrid, 1991, 25, 66, 197 y ss.

8. Bibliografía sobre el estado de la cuestión en B. CASTILLA, *La complementariedad varón-mujer*, cit., 97-104.

9. Una posible «feminización» de los valores tiene que ver con la ecología. Cfr. J. ROF CARBALLO, *El camino inexorable de la nueva cultura*, cit., 81-82.

rasgos y otros, y que busca la complementariedad. La armonía de los sexos no se restringe al ámbito de la vida sexual, sino que es una verdadera necesidad de comunicación y de entendimiento entre las dos mitades de la humanidad: en ello anda en juego la armonía de la familia, instituciones y de la sociedad entera.

El modo de explicar estas diferencias todavía dista mucho de ser unánime[10], por razones muy diversas. Entre otras porque los varones y las mujeres ven los rasgos de su sexo de modo distinto a como los ve el otro sexo. El reto es lograr el equilibrio entre los dos (una armonía de mejoramiento mutuo, no una mera neutralidad) y, a la vez, conseguir una comunicación enriquecedora. La realidad humana, en su conjunto, es *sexuada*, es decir, está *modalizada en femenino* o *en masculino*. Y lo sexuado es algo mucho más rico, amplio y complejo que lo meramente sexual. Confundir lo sexuado (un rostro, un vestido, etc.) con lo sexual es entender de una manera muy reduccionista, y casi cómica, la primera pieza de la sexualidad[11].

10.3. Atracción y donación: el sentido humano de la sexualidad

La diferencia entre el varón y la mujer es complementaria y recíproca: se establece como referencia del uno hacia el otro. Hay una atracción natural entre lo masculino y lo femenino: tienden a unirse porque, por así decir, «encajan» de modo natural. Se trata de una unión cuyo resultado natural, a un nivel puramente biológico, es la fecundidad. Ésta es la segunda pieza del «puzzle». Como el hombre es persona, a la vez cuerpo y espíritu, la cuarta pieza de la sexualidad (la dimensión personal de la sexualidad, su carácter libre y amoroso) es completamente inseparable del carácter libre y amoroso que define a la persona humana. Por eso, la atracción humana de lo masculino y lo femenino es atracción *sexuada* entre personas libres y capaces de amar. Si se considera la segunda pieza al margen de la cuarta, tendríamos una virilidad y una feminidad puramente físicas, sin persona.

La sexualidad es algo de por sí valioso por el hecho de pertenecer a la intimidad de lo humano. Evidentemente no tiene solamente valor para cumplir la finalidad biológica reproductiva, o lo que sea, sino que vale por sí misma, *es por sí misma buena*. Esa integración de las diferentes dimensiones es algo característico de todo lo humano. Ocurre también así, por ejemplo, con la sonrisa. Definir la sonrisa como podrían hacerlo la fisiología o la psicología (una determinada

10. La ciencia psicológica y cognitiva y el análisis fenomenológico acumulan descripciones de estos rasgos, sin que resulte fácil llegar a unas conclusiones suficientemente plausibles: cfr. J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, *cit.*, 103-109, con bibliografía actualizada.

11. Sobre la imposibilidad de que las relaciones homosexuales sean un *sustituto optativo* en el comportamiento sexual, cfr. G. van den Aardweg, *Omosessualitá & speranza. Terapia e guarigione nell'esperienza di uno psicologo*, Edizione Ares, Milán, 1995 (ver ed. española *Homosexualidad y esperanza*. *Terapia y curación en la experiencia de un psicólogo*, EUNSA, Pamplona, 1997.

contracción de los músculos de la cara, o un tipo de respuesta a determinados estímulos positivos) es claramente verdadero, pero insuficiente. Sonreír también es afirmación, alegría, acogida, amistad hacia alguien; en definitiva, es un gesto que expresa y realiza sentimientos y algunos actos propios del amor.

La sexualidad es aquella dimensión humana «en virtud de la cual la persona es capaz de una donación interpersonal específica» [12]. Ser hombre o ser mujer es condición de toda la persona, pero es también una capacidad física y psíquica de que dos personas se unan, se den la una a la otra, se destinen recíprocamente. La entrega amorosa del varón y la mujer tiene esta forma específica de expresarse y realizarse.

Sabemos que *dar* es lo propio de la persona y que los actos del amor permiten realizar esa capacidad de mil modos. La relación amorosa entre varón y mujer es un tipo de amor especial, que incluye la entrega corporal. No se puede entender la sexualidad si no se considera ese «amor especial», dentro del cual ella encuentra su sentido humano. Es más, fuera de ese amor deja de ser algo bello y bueno, y se convierte en algo simplemente útil, cuyo sentido y significado propios pueden acabar desapareciendo.

Ser hombre o mujer son modos de ser, pero también un impulso sensible, *un deseo biológico, orgánico*. Si no se acoge ese impulso en el ámbito de la conciencia y de la voluntad, se generan conflictos y desarmonía. Si se acoge, se ejercen el amor y sus actos de una *forma específica*. Con el amor puede lograrse *la armonía del alma* al integrar el impulso sexual con el resto de las dimensiones humanas (sentimientos, voluntad, razón, etc.). Esa integración puede lograrse, pero no está asegurada. El modo de conseguirlo es que «se encargue» de ello la voluntad amorosa, y que exprese el amor y sus actos de manera nueva, sirviéndose de la sexualidad, *elevándola al nivel de los sentimientos y la inteligencia*, humanizándola. Así es como las dos piezas de nuestro puzzle, la atracción mutua y la libertad personal, encuentran su mejor encaje: cuando no se separan.

Dicho de otro modo: la sexualidad, aislada de la inteligencia, se independiza de ella, por ser uno de los impulsos más fuertes del hombre. En ese caso se deshumaniza, y deshumaniza al hombre mismo, atándolos a unos deseos que no tienen nada de libre en cuanto que le arrastran. En cambio, armonizada con las restantes dimensiones del alma, contribuye a la armonía de ésta y encuentra su sentido humano: la donación recíproca del varón y la mujer.

10.4. El eros y el enamoramiento

Hemos hablado de ese tipo de «amor especial» que se da entre un hombre y

12. A. Ruiz Retegui, *La sexualidad humana*, cit., 270.

una mujer. Lo llamaremos, siguiendo a C. S. Lewis, *eros*. Dice este autor: «entiendo por *eros* ese estado que llamamos *estar enamorado*; o, si se prefiere, la clase de amor *en el que* los enamorados están»[13]. Enamorarse es una experiencia amorosa completamente peculiar, y quizá la más radical de todas ellas: consiste en *encontrar de repente una persona que es bella y amable como ninguna, y a la vez, y precisamente por ello, alguien sin quien nuestra felicidad se presenta como imposible*. Antes de analizar de modo sumario las notas propias del enamoramiento[14], hay que aclarar que la sexualidad «puede actuar sin eros o como parte del eros»[15]. Esto quiere decir que enamorarse y sentir una mera atracción física no son en absoluto lo mismo: «El eros hace que un hombre desee realmente no una mujer, sino una mujer en particular. De forma misteriosa, pero indiscutible, el enamorado quiere a la amada en sí misma, no el placer que pueda proporcionarle...»[16] (y lo mismo respecto de la enamorada hacia el hombre que ella ama). La dirección del eros es hacia la persona concreta («tú») y no hacia los sentimientos que surgen a causa de su presencia.

Esto nos ayuda a percibir que «habrá quienes en un comienzo han sentido una atracción simplemente física por una mujer o un hombre, y más tarde han llegado a enamorarse de ella o él. Pero es dudoso que esto sea muy común. Con mayor frecuencia lo que viene primero es simplemente *una intensa preocupación por la persona amada*: una genérica e inespecífica preocupación por ella en su totalidad. Para alguien en esa situación la atracción física no es primaria: se está demasiado ocupado pensando en una persona. Si alguien le pregunta qué quiere, la verdadera respuesta será: “Seguir pensando en esa persona”. *Es un contemplativo del amor*. Y cuando en una etapa posterior despierte explícitamente el elemento sexual, no sentirá —a menos de estar influido por teorías científicas— que eso haya sido permanentemente la raíz de todo el asunto»[17].

Lo decisivo del eros es que es *la forma de relación interpersonal en la cual la sexualidad adquiere su sentido*. Si ese amor no está presente, la sexualidad no alcanza su plenitud, y se degrada. Sin embargo, la peculiaridad del eros le viene de ser *un amor-dádiva que, sin dejar de serlo, se transforma en amor-necesidad.* Estar enamorado es, por decirlo así, *un amor-dádiva-necesario*, algo paradójico, pero fuente del encanto que tiene un estado en el que todos quisiéramos vivir: «El eros transforma maravillosamente lo que *par excellence* es un placer-necesidad en el mejor de todos los placeres de apreciación (...) En el eros una necesidad en su máxima intensidad ve su objeto del modo más intenso como una cosa admirable

13. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, cit., 103 (cursiva nuestra).
14. Para una caracterización más amplia de él, cfr. J. Choza, *Antropología de la sexualidad*, cit., 83-90; J. Vicente-J. Choza, *Filosofía del hombre*, cit., 248-255: «enamorarse es descubrir, que la propia plenitud depende de que la persona amada consiga la suya».
15. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, cit., 104.
16. Ibíd.
17. Ibíd., 105 (cursiva nuestra).

en sí misma, algo que es importante mucho más allá de su mera relación con la necesidad del enamorado»[18]. El enamorado o la enamorada *necesitan* al amado y tienden a él, pero al mismo tiempo lo afirman *del modo más enérgicamente benevolente* como algo más bello que ningún otro ser.

En el enamoramiento hay un contenido y un continente. El contenido es el encuentro con *una persona concreta, única e irrepetible*, de la que nos enamoramos. Ese alguien se convierte en *mi proyecto personal de vida*. En el caso del eros, la persona de la que nos enamoramos es atrayente, en su feminidad o virilidad. El continente del enamoramiento es *un estado psíquico del todo especial*. En primer lugar, enamorarse es algo que a uno «le ocurre» sin previo aviso, o sin que uno se hubiese dado cuenta de que estaba pasando: es algo gratuito, es decir, no elegido, no merecido y «gratis», regalado (la persona amada es vista como regalo). La «chispa» que surge en el enamoramiento es algo así como «somos un regalo el uno para el otro». El enamorado ve al otro *como un don*. Enamorarse es *gratuidad* inmerecida: se me da el otro, y yo me doy a él.

Enamorarse produce tres sentimientos: conmoción, alegría y amor. El primero es muy fuerte, por eso Ortega definía el enamorarse como «una alteración psicológica de la atención»[19], en la cual no hay ojos más que para el ser amado, pues no nos interesa otra cosa: *no nos podemos quitar a esa persona de la cabeza*. La alegría, por su parte, nos hace sentir felices. Enamorarse es una forma muy alta de ser feliz, quizá la más plena. La felicidad proviene de descubrir que *el sentido de nuestra existencia es la afirmación del otro y nuestra unión con él*: «no puedo vivir sin ti», «estamos hechos el uno para el otro». Esto nos hace ver la vida y el mundo de otra manera: todo tiene un sentido nuevo. Los enamorados, de pronto, estrenan el mundo, le dan nombres nuevos, descubren significados donde antes tan sólo había rutina[20]. El enamorado rompe a cantar, la vida en él es expansión. Estos dos sentimientos son ya anuncio del tercero: el amor mismo, que ha surgido en el encuentro amoroso, y que invita a realizarlo en forma de tarea que llena la vida de los enamorados.

El enamoramiento invita a hacer realidad el proyecto de «vivir al otro». Para eso es preciso que al encuentro y a la conmoción iniciales les suceda una primera fase de aproximación y conocimiento. Cuando ésta se consolida y los enamorados se reconocen como tales, surge ante ellos, más próxima, la realidad de la vida común que se sienten invitados a vivir. Comienza entonces la segunda fase, de prueba, en la que los enamorados no quieren separarse, sino realizar su ideal de vivir el uno para el otro, aunque para eso tengan que renunciar a otras cosas: «es

18. C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, cit., 107.

19. J. Ortega y Gasset, «El amor en Stendhal», en *Estudios sobre el amor*, Salvat-Alianza, Barcelona, 1971, citado por J. Vicente-J. Choza, *cit.*, 251.

20. Una interesante descripción de esto en J. Choza, *Al otro lado de la muerte*, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 146 ss.

especialmente característico del eros que, cuando está en nosotros, nos haga preferir el compartir la desdicha con el ser amado que ser felices de cualquier otra manera»[21].

En esta segunda fase, llamada noviazgo o «lo nuestro», los enamorados tienen por delante una primera tarea común: ver qué posibilidades reales hay de unir sus dos biografías en una sola. Para eso necesitan conocerse y quererse de un modo seguro, que les permita pasar a la tercera fase del enamoramiento: la fundación de la unión conyugal, que se explica a continuación.

10.5. El amor conyugal, sus notas y su realización

En el propio enamoramiento se contiene ya lo esencial del amor específico con que un hombre y una mujer se sienten llamados a amarse. Ese amor, incoado como eros, se realiza y expresa como *amor conyugal*, y las dos notas esenciales que contiene desde el inicio son la *exclusividad* y la *perpetuidad*, el «uno con una» y el «para siempre». Los enamorados sienten una invitación o inclinación a vivir una *biografía común*. Se trata sólo de una posibilidad, de una tendencia natural, intrínseca al eros: *no es algo ya realizado, sino por realizar*. Es un proyecto que ha de ser vivido, pero que no se cumple necesariamente: depende, como todo desarrollo humano, de la voluntad de los amantes. Esto es lo que ellos evalúan en la fase de noviazgo y lo que realizan al fundar el matrimonio.

El amor conyugal no es la amistad, ni un amor cualquiera. Se trata de un amor dentro del cual está «alojada» la sexualidad. «Lo que distingue al amor conyugal de cualquier otro amor entre personas es su específico carácter de complementariedad sexual. A la persona del otro se la ama a través de su virilidad o su feminidad, en tanto es distinta sexualmente y precisamente por serlo. La virilidad y la feminidad es el bien a través del cual se ama a la persona del otro. El amor conyugal es el amor entre varón (*persona y virilidad*) y mujer (*persona y feminidad*), por ser precisamente eso: varón y mujer»[22]. Es un amor que ama a la otra persona, como tal, por ser quien es, a través de su sexualidad; y se da en tanto el otro corresponde de la misma manera, con la donación de la propia persona y de la propia y complementaria sexualidad.

En una cultura como la nuestra, donde se aceptan muchas fórmulas sexuales diferentes, en especial la unión temporal de la pareja, puede sonar muy problemática la afirmación de que el amor conyugal es, en sí mismo y de modo natural, de «uno con una» (exclusividad) y «para siempre» (perpetuidad). Precisamente por eso es sumamente importante captar las razones por las que esto es así, y

21. J. Choza, *Al otro lado de la muerte*, cit., 118.

22. P.-J. Viladrich, *Agonía del matrimonio legal*, cit., 80.

23. Ibíd., 84-102. Esta importante temática del «uno con una» y del «para siempre» puede ser presentada con muchos argumentos sacados de la condición misma de la persona y del amor. Todos ellos tie-

entender que son intrínsecas al propio amor conyugal[23].

Respecto de *la exclusividad*, no son necesarias muchas explicaciones, pues nadie que ame en serio a su enamorado/a tolera a un «tercero» en su relación. La promiscuidad y la poligamia son fórmulas sexuales donde no se da el «uno con una», y nadie las considera acordes con la estructura bipolar y complementaria que la condición personal del hombre impone en la relación varón-mujer. La donación de uno mismo y de la propia sexualidad sólo puede tener un destinatario/a. Si se ama a un ser humano se le ama entero, no se le puede dividir en partes. Y se le pide correspondencia y que él ame del mismo modo. Amar al otro como varón o como mujer significa tenerle para uno y darse a él, pero tenerle entero, *tenerle a él o a ella*. *La persona no puede partirse*: o se da entera al amado o no se da, o se enamora ella misma de alguien concreto y singular, o no se enamora, o corresponde de verdad o no corresponde, o se le «tiene» al otro entero o no se le tiene.

Respecto de *la perpetuidad*, en el fondo no es más que *la exclusividad a lo largo del tiempo*. En el amor conyugal, la perspectiva simultánea (exclusividad) y la sucesiva (perpetuidad) son dos caras de la misma moneda. La única manera de amar con amor exclusivo a alguien es no amar a nadie más con ese amor exclusivo. *Entregarse del todo significa entregarse una sola vez, a una sola persona*, y guardar todo para ella. El «uno con una», o es para siempre, o es uno con varios/as a lo largo del tiempo. «Hoy contigo, mañana ya veremos», «hasta que el tiempo nos separe», son confesiones de un amor que en realidad no tiene intención de exclusividad. Además, si amamos a la otra persona y a su virilidad o feminidad, amamos todo lo que esa persona y su sexualidad pueden llegar a ser a lo largo de las edades de la vida, incluida su potencial paternidad y maternidad. Cuando el amor es verdadero, es incondicionado, no admite cláusulas de temporalidad, restricciones ni reservas. *Sólo el amor exclusivo y perpetuo es un amor total*, y sólo el amor total llena de verdad a la persona.

Si el amor conyugal fuera una «unión a prueba», el gesto sexual sería como una sonrisa falseada por una reserva interior. O uno se da del todo o no se ha dado: hay que *cumplir el darse*. La unión del eros es tan intensa que cualquier fisura termina siendo fatal: es *exclusivo* y celoso, no admite reservas, tampoco temporales. Es más, que sea «contigo para siempre» es la única manera de que resulte «contigo pan y cebolla», y aguante los chaparrones que inevitablemente vendrán. Si no es entero, las fisuras lo agrietan enseguida.

Por otra parte, la exclusividad y la perpetuidad vienen dadas también por las consecuencias de la unión conyugal, que son los hijos. Sólo si existe una vida conyugal común puede existir una familia. Más aún, la vida conyugal se despliega de

nen un cierto carácter intuitivo, como por ejemplo (cfr. ibíd., 84), la afirmación de Kierkegaard de que «en amor, ocurrir por primera vez es poder ocurrir definitivamente».

modo natural en la familia. Y la familia que uno tiene no puede cambiar: uno es hijo de sus padres, y de nadie más. Y sólo si ellos viven juntos puede uno tener *su* hogar y *su* familia.

El modo de realizar la exclusividad y la perpetuidad dista de ser automático o fácil. En primer lugar, es preciso edificar el amor conyugal sobre la voluntad, y no sólo sobre el sexo y el sentimiento afectivo. *La vida sexual es sólo una parte del amor conyugal*. Cuando se quiere basar éste exclusivamente en el sexo, se identifica sobre todo con *una vida sexual satisfactoria*. En realidad, la sexualidad necesita estar incrustada en una comunidad de vida en la que otras muchas cosas tienen que ser satisfactorias para que ella también lo sea. Y cuando esas otras cosas son satisfactorias, se cae en la cuenta de que la vida sexual ocupa un lugar principal, aunque menos importante de lo que parecía en un principio.

Cuando se toma la vida sexual demasiado en serio, fácilmente decepciona. Cuando se toma con una pizca de ironía, como algo que no es oportuno o posible vivir siempre y de cualquier modo, y por lo que no merece la pena cargarse de excesivas preocupaciones, entonces es cuando empieza a ser satisfactoria, porque es desinteresada. El eros nunca pierde la actitud contemplativa hacia la persona amada: la admira aun en su debilidad y en sus momentos menos «seductores» (cuando el otro envejece, está cansado, engorda...). Es más, cuando estos momentos llegan, la ama aún más, o al menos la sigue amando, e incluso la socorre: le «presta» su fuerza propia.

Dicho de otra manera: el amor como gozo deja de serlo si no se convierte en el amor como tarea. Si no aprendemos a convivir con quienes amamos, enseguida dejaremos de amarlos. La convivencia con ellos no puede ser un continuo placer, y en ocasiones está llena de detalles prosaicos que un idealismo mal entendido puede hacer olvidar: en la vida humana lo más alto no se sostiene sin lo más bajo [24]. El amor conyugal, como todo lo humano, está sometido al tiempo y a sus ciclos: la plenitud va seguida de lo negativo, al placer le sucede el dolor y a la hermosura su marchitarse.

Si la relación de amor es donación, los restantes actos del amor no pueden faltar sin que falte también el don de sí. Y cuando éste falta, la vida sexual cae en el ámbito del interés y de la satisfacción sensible. No contempla, sino que *busca interesadamente*. Decae entonces la comunicación y el diálogo, y crece la distancia entre los amantes: pueden compartir sus cuerpos, pero no sus pensamientos y sentimientos interiores. El afecto se diluye y el enamoramiento parece esfumarse. Es en los momentos de crisis cuando se comprueba que el sexo es para el amor conyugal, y no al contrario. Éste pierde su rostro tiránico cuando se incrusta en el

24. C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, cit., 21. Para una ampliación de estas ideas, cfr. ibíd., 109-118.

entorno amable del amor conyugal, dentro del cual se dignifica porque no produce por sí mismo entre los amantes la donación, el diálogo y el perdón, sin los cuales el eros se extingue.

10.6. El matrimonio

El amor conyugal funda la *vida común* de los amantes al crear una comunidad conyugal: la tercera pieza de nuestro puzzle no es otra cosa que *la realización, en una comunidad conyugal y familiar, de la condición dialógica y social de la persona, a través de la sexualidad*. Sin embargo, esa vida común, que consiste en la unión conyugal (personas unidas, exclusiva y perpetuamente, a través de su feminidad y virilidad), no queda fundada hasta que los amantes lo deciden voluntaria y libremente: «he aquí el compromiso conyugal: varón y mujer toman —hoy— la común decisión de entregarse recíprocamente todo su «ser» y todo su «poder ser» en cuanto masculinidad y feminidad; comprometen su amor conyugal total (presente y futuro) o, si se prefiere, se constituyen en unión conyugal total»[25]. Ese compromiso y sus consecuencias son lo que se llama desde siempre *el matrimonio*.

Para entender bien lo que es el matrimonio primero hay que entender *lo que no es*. En efecto, hoy en día casi todo el mundo piensa que matrimonio se identifica con una formalidad legal, con una firma, con un «pasar por la ventanilla burocrática de la ley para obtener el permiso o documento según el cual ya se pueden tener relaciones sexuales o hijos con "honorabilidad social", dentro de la legalidad»[26]. Para quienes piensan así, los que «casan», y en su caso «descasan», son el juez, el párroco o el Derecho. Convertirse en esposos depende, entonces, de la inscripción en el registro civil y de la fiesta que acompaña a ese acto legal. De la misma manera que «nos casamos», «nos descasamos» cambiando nuestro *status* jurídico. Así *el matrimonio legal* se convierte en una formalidad y su valor se relativiza cada vez más. De este modo, queda en la penumbra *el matrimonio natural*, que es algo bien distinto.

El matrimonio natural es un compromiso voluntario y libre de los contrayentes, mediante el cual deciden quererse y entregarse el uno al otro en lo conyugal, uno con una y para siempre. Los enamorados se aman sin que nadie les obligue: el amor es gratuito. Una vez que han descubierto el sentido vocacional de su amor, que les lleva a reorganizar su vida y a convertir al otro en el proyecto y la tarea de la propia biografía, a fundar una vida común, ambos toman consciente y libremente la decisión de quererse, porque *quieren quererse*: «sentir el deseo de unión total y decidir su fundación aquí y ahora son, pues, dos momentos esencialmente diversos en el cuaderno de bitácora de toda historia sentimental (...)

25. P.-J. Viladrich, *Agonía del matrimonio legal*, cit., 153.
26. Ibíd., 124.
27. Ibíd., 130 (paréntesis nuestro).

Sólo cuando, mediante un acto *nuevo* de su voluntad, con plena reflexión y libertad *deciden* que exista aquella unión tan profunda y total (el amor conyugal efectivo) a la que les invita su amor, esa unión queda establecida»[27].

Prometer, comprometerse, significa incluir el futuro en el amor presente. El *sí* matrimonial es un compromiso y una expresión de libertad radical, que dota de sentido vocacional la propia vida. En efecto, «quien no sabe comprometerse no logra vivir en la dimensión más profunda de su condición de persona»[28]. Si la libertad de un hombre se mide por la calidad de sus vínculos, será más libre quien dispone de sí mismo de la manera más intensa, y ésta no es otra que *el compromiso que dispone del propio futuro*, porque a uno le da la gana hacerlo así. «Me comprometo a quererte siempre» es expresión del amor exclusivo y perpetuo, total, con que uno ama. «Quien no se concibe libre hasta el punto de poder comprometerse, quien no se siente tan dueño de sí como para decidir darse porque le da la gana, en el fondo *no es del todo libre*, está encadenado a lo pasajero, a lo trivial, al mero presente»[29]. Lejos de oponerse, libertad y compromiso se potencian: la primera se realiza mediante el segundo.

Al acto de expresar el *sí* que pone por obra el compromiso propio del amor conyugal se le llama *alianza matrimonial* o *pacto conyugal*, y en él consiste principalmente *el casamiento* o boda. El primer efecto de la alianza matrimonial es convertir lo que antes era un amor gratuito en una deuda debida al otro cónyuge. *Casarse significa hacer del amor conyugal objeto de la justicia*. Después de casarse, quererse el uno al otro ya no es renunciable sin faltar a la justicia: al otro *se le debe* el amor. No se trata de decir «sí» a vivir juntos, sino de «asumir la comunidad de vida conyugal como *deuda en justicia*, como *unión recíprocamente debida*»[30]. Esta deuda de justicia, producida por el *sí* expresado en la alianza matrimonial, funda lo que se llama *vínculo* matrimonial, que no es otra cosa que la *deuda de entrega mutua* que los antes amantes, y ahora esposos, adquieren al casarse. Según ella, el varón es para la mujer *su* marido, y la mujer es para el varón *su* mujer: se pertenecen el uno al otro.

¿Qué es lo que los esposos se deben después de casarse? ¿Cuál es el objeto de la alianza matrimonial? «*Su real y verdadero ser masculino y femenino, en la totalidad de su complementariedad* esencial y existencial, tal como es por naturaleza»[31], en «la ordenación de esa complementariedad natural hacia la procreación y la fecundidad y hacia la comunidad de vida y amor que en ella se contiene».

Se distingue, por tanto, en el matrimonio la alianza o pacto (las nupcias, el casamiento, la boda) y el matrimonio propiamente dicho, que es el vínculo naci-

28. P.-J. VILADRICH, *Agonía del matrimonio legal*, cit., 132.
29. Ibíd., 133.
30. Ibíd., 136.
31. Ibíd., 140.

do del pacto, del compromiso o «sí» nupcial. Casarse es un acto perfectamente localizado en el tiempo, que produce un efecto permanente: convierte a los enamorados en esposos. Si el «sí» o consentimiento no asume conscientemente la totalidad del amor conyugal, entonces no hay matrimonio, porque en realidad no hay alianza matrimonial, sino otra cosa: el «sí» completo es tan importante que sin él el pacto es nulo [32]. Por eso podemos decir «en términos sintéticos, el *pacto matrimonial* o consentimiento que funda el matrimonio es *el acto de la voluntad por el que varón y mujer se dan y aceptan plena, perpetua y exclusivamente, como tales, en todo cuanto concierne a aquella unión de vida orientada al bien de los esposos y a la generación y educación integrales de los hijos*. Este consentimiento debe darse entre personas *capaces* y ha de manifestarse en *forma* legítima» [33]. Así queda establecida la primera comunidad natural humana, en la cual marido y mujer son *una sola carne*.

10.7. La fecundidad

En este epígrafe vamos a insistir en uno de los que suelen llamarse los fines del matrimonio [34]: la fecundidad, sobre todo en su relación con la donación de los dos cónyuges. La unión propia del matrimonio supone la entrega del propio cuerpo a una persona del otro sexo, y a ella le añade la perspectiva de que pueda ser fecunda y nazca un hijo de ella, porque en ella participan los mecanismos corporales que están dispuestos naturalmente para la reproducción. Es evidente la relación entre el eros y la tendencia a la unión corporal de los cónyuges. Esta unión es, además, el modo natural de dar origen a una nueva vida: «es natural la tendencia a dejar tras de sí otro ser semejante a uno mismo» [35].

La corporalidad, en este sentido, expresa la unión personal de los amantes y, a la vez, hace posible la formación de la vida humana. En ella se expresa y realiza la unión de intimidades, la donación completa de la persona. Lo que se da es la persona misma en su corporalidad. El valor de la sexualidad reside en esta donación de la persona. Si ésta no se da, se vive la relación de un modo que no es verdaderamente humano: «la compleja constitución de la sexualidad del cuerpo humano sólo se entiende adecuadamente desde la perspectiva de la donación amorosa de la condición sexuada de la persona humana, y no al revés. Los fenómenos corporales reciben su significación propia desde la dimensión de la donación» [36].

32. La explicación del matrimonio nulo (cfr. P. J. Viladrich, *Agonía del matrimonio legal,* cit., 148 y ss.) ilumina todo lo dicho hasta aquí porque hace ver que *quedar casados depende de que uno realmente quiera casarse de verdad*.

33. Ibíd., 152.

34. Ibíd., 162 y ss.

35. Aristóteles, *Política*, 1252a 32.

36. Ibíd., 274.

Podemos concluir, entonces, que ese tipo de unión es de suyo la realización de una donación de las personas, abierta a la fecundidad.

Pues bien, hay dos modos de perder este sentido humano de la sexualidad. Uno consiste en despojarla de fecundidad: es la unión sin la consecuencia natural de un nuevo ser. Es algo que sólo se puede hacer de una manera sistemática mediante el auxilio de medios técnicos que modifiquen el comportamiento cíclico y espontáneo de la naturaleza. Hoy es un modo muy extendido en la cultura occidental de entender y practicar la sexualidad.

El segundo modo es ejercer la sexualidad fuera del eros, y por tanto, prescindir de su significado más propio: «Una entrega corporal que no fuera a la vez entrega personal sería en sí misma una mentira, porque consideraría el cuerpo como algo simplemente externo, como una cosa disponible y no como la propia realidad personal»[37]. Cuando la sonrisa no expresa y realiza sentimientos y actos propios del amor, como la aceptación y la alegría, se convierte en una mueca, en un gesto falso y forzado; se parece a una máscara que oculta la realidad del rostro. De la misma manera, la sexualidad, despojada de sus componentes naturales (el eros y la fecundidad) se convierte en un gesto vacío y falseado, pues no realiza lo que parece indicar. La sexualidad se parece a la sonrisa, porque ambas son naturalmente humanas y en ambas se manifiesta y se da la persona. Si no hay amor, la sonrisa y el gesto sexual no significan lo que naturalmente son, y por tanto, están vacíos: son sólo satisfacción instintiva. De ellos ha desaparecido lo humano.

«La sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan el uno al otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. *La donación física total sería una mentira si no fuese el signo y el fruto de la donación personal total*»[38].

10.8. El origen de la persona

La fecundidad de la sexualidad humana es lo más obvio de ella. Conviene no olvidarla, porque es la más inmediata, la que más nos acerca a la «madre naturaleza»: ya se ha dicho que la sexualidad tiene un nivel puramente biológico y sensible como satisfacción de un instinto y aseguramiento de la descendencia. Y es que el ser humano, entre otras cosas, es verdaderamente un animal: su puesto en el cosmos es central, pero para preservarlo, además de necesitar del ejercicio

37. Aristóteles, *Política*, 278.
38. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio,* 11.

de su inteligencia, necesita de las relaciones sexuales y de los vínculos que éstas establecen.

Sólo en un planteamiento cultural para el cual el acercamiento a la Naturaleza corresponda con una relación con lo asignificativo, lo carente de contenido o la pura *materia extensa* a la espera de que la creatividad humana le otorgue un sentido, sólo ahí puede triunfar una concepción de la sexualidad en la que se escindan los fines propios de la acción sexual: la unión y la fecundidad[39]. Ese planteamiento cultural coincide precisamente con el que actualmente predomina en Occidente. Si, por medio de una actitud *benevolente* se consigue caer en la cuenta del valor intrínseco de las cosas del mundo, de que tienen finalidades propias, entonces no será complicado caer en la cuenta de que lo verdaderamente humano respecto de la fecundidad es descubrir la sexualidad como *un poder creador inscrito en la propia naturaleza*, que provoca la aparición de una *novedad absoluta*. Y esa novedad es la *persona humana*, cada persona, cada nuevo nacimiento, que es la aparición de una realidad inédita hasta entonces[40].

«Cada hombre existe, toma su origen, en el ejercicio de la sexualidad por parte de sus padres. *La importancia de la sexualidad está, pues, estrechamente vinculada con la conciencia del carácter único que tiene la persona*. Es la advertencia de la misteriosa singularidad de cada una, más o menos expresada, la que reclama para su origen una forma misteriosa y, en definitiva transcendente. Si cada persona se presenta como dotada de libertad, es decir, como un ser inédito, único e indeducible de las circunstancias anteriores, entonces *la persona no es un simple trozo de la naturaleza*, es algo más, y su origen no puede entenderse como completamente inmerso en los meros procesos naturales por medio de los cuales la materia se multiplica.

La conciencia implícita de la peculiar singularidad humana es innegable. Justamente por eso el origen del hombre singular había de ser dotado de un carácter misterioso, que *transcendía la pura causalidad mundana y reclamaba la intervención de fuerzas superiores* (cfr. 17.6). Siendo, por otra parte, evidente que el origen de la persona es causado por el ejercicio de la sexualidad, *la sexualidad misma había de ser considerada como manifestación de una fuerza transcendente*»[41].

En la intimidad común de los amantes brota una novedad absoluta, una tercera intimidad. La unión de dos intimidades se transforma en una «reunión» de tres: los amantes se transforman en padres de un hijo, una persona humana nueva, fruto de su amor. Esto es algo que desborda a los padres mismos, les sorprende, es mucho más de lo que se podía esperar. Lo asombroso de la unión es lo que

39. En este sentido son muy interesantes las ideas de C. S. Lewis, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1992, capítulo 3.

40. Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, capítulo 1.

41. A. Ruiz Retegui, *La sexualidad humana*, cit., 266-267 (paréntesis nuestro).

resulta de ella. Entre la unión y la aparición de una nueva persona humana hay un salto evidente.

A veces se intenta *negar que exista tal salto*. Desde ese punto de vista, la nueva persona humana se convierte en simple resultado del cruce de los gametos, «un producto fisiológico de la gestación». Todo lo que es la persona estaría ya antes en sus genes y el hombre no sería más que otro producto biológico. Ésta es una explicación cientifista que encaja con algunos desarrollos del evolucionismo, e *identifica a la persona con su cuerpo*. El hijo pasa entonces a ser una especie de consecuencia mecánica y un poco accidental del proceso reproductivo y embriológico. Si el proceso físico no hubiera funcionado bien (malformaciones, embarazo no deseado, etc.) ese material biológico podría ser desechado para esperar tiempos mejores. La vida humana sería entonces un «pedazo» de la vida cósmica y de su evolución, y podría manejarse técnicamente como algo meramente natural, pues el origen de la persona sería algo inmanente a la materia, perfectamente explicable y nada misterioso.

Nosotros, en cambio, sostenemos que tal salto sólo es explicable si *en la unión sexual han intervenido fuerzas superiores que son el verdadero origen de la persona*. Es decir, la materia no es una condición de posibilidad suficiente para explicar el *regalo* que resulta cada nuevo nacimiento. Basta quizá con mirar a los ojos al propio hijo. Basta también con contemplar el desarrollo de sus vidas: imprevisible, no sujeto a previsiones, dependiente de las decisiones propias de esa persona, fuente de sus propios actos. Ésta es la única manera de entender que el hijo es un *don*, y no un intruso, o un simple embrión desarrollado. Lo más humano es *aceptar que el hijo es un don*, un regalo con rostro y realidad humana insustituible e irrepetible. Los hijos no se pueden regalar, no son intercambiables: aparecen al mismo tiempo como algo recibido e inmerecido. «¿Por qué ha nacido éste y no otro?»: las posibilidades eran casi infinitas. El que sea este *quien* concreto es algo que escapará siempre a las previsiones de los padres. El nacimiento de una persona humana encierra un misterio, más grande de lo que a primera vista parece advertir una mirada «científica». Las grandes religiones monoteístas, en especial la cristiana, lo resuelven afirmando que *Dios crea a cada persona humana singular*[42], pues sólo un Absoluto es capaz de crear ese «pequeño absoluto» que es cada nueva persona. Los enamorados son un poco «agentes de la transcendencia» cuando tienen un hijo. Saberlo les une más.

10.9. La familia

«*El sexo es un instinto que produce una institución*; y es positivo y no nega-

42. Cfr. X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982, 52.

tivo, noble y no ruin, creador y no destructor, porque produce esa institución. Esa institución es la familia: un pequeño estado o comunidad que, una vez iniciada, tiene *cientos de aspectos que no son de ninguna manera sexuales*. Incluye adoración, justicia, festividad, decoración, instrucción, camaradería, descanso. *El sexo es la puerta de la casa*; y a los que son románticos e imaginativos naturalmente les gusta mirar a través del marco de una puerta. Pero *la casa es mucho más grande que la puerta*. La verdad es que hay quienes prefieren quedarse en la puerta y nunca dan un paso más allá»[43].

El matrimonio cumple una doble función: reconocer, proteger y hacer posible y estable la unión de los esposos y asegurar la supervivencia y crianza de los hijos. *Sin familia, el hombre no es viable, ni siquiera biológicamente*: una mujer embarazada, un bebé, o varios niños, unos ancianos que ya no se valen por sí mismos, los hombres enfermos, etc., necesitan un *hogar*, una familia donde poder existir, amar y ser amados, cuidados y alimentados. El hombre es un *ser familiar* precisamente porque nace y muere indefenso, sin recursos, desprotegido, niño[44]. Además, *la familia es el depósito de los valores que más profunda y permanentemente quedan grabados en el espíritu de sus miembros* mediante la educación (actitudes religiosas, virtudes propias, modos de valorar, ideales, etc.).

El *amor familiar* es lo que hemos llamado *amor natural*; en él los lazos de sangre producen un afecto que el paso del tiempo no hace sino aumentar. El amor familiar es un amor-necesidad que da la casi totalidad de lo que uno desea y quiere, sobre todo al principio. Con el paso del tiempo ese amor-necesidad se eleva muchas veces al amor de benevolencia más profundo y desinteresado, como es el caso, ya mencionado, del don de los hijos recibido y aceptado por los padres. Son difíciles de exagerar todos los aspectos de la relevancia de la familia en la vida del hombre. Es algo que, por otra parte, casi todos hemos experimentado en mayor o menor grado.

Sin embargo, todo esto hoy ha sido puesto en cuestión, e incluso se llega a considerar que la familia es algo prescindible. Aquí se sostiene otra cosa: la familia de cada uno es aquella donde se nace, y es sólo una, y siempre la misma. La propia naturaleza, al traer hijos, pide que la familia sea indisoluble. Una familia soluble no es tal familia, sino un grupo episódico, nacido de un acuerdo temporal. Una familia es algo que no puede desaparecer, aunque se quiera: los niños, como los ancianos, desmienten que el matrimonio, y en consecuencia la familia, se pue-

43. G. K. Chesterton, *El amor o la fuerza del sino*, cit., 1993, 283.

44. A veces se señala a la época de la vejez como a una «segunda infancia», en el sentido de que vuelve a ser un ámbito de inocencia. Se insiste: el *lugar natural* de los niños y de los ancianos es *la familia*, es decir, la suya, y no otra, la cual no puede cambiar, porque la comunidad de origen tampoco lo hace: las guarderías y los asilos son sustituivos de emergencia arbitrados por una sociedad que ya no puede (quiere) acoger a esas personas.

45. F. de Agostino, *Elementos para una filosofía de la familia*, ICF-Rialp, Madrid, 1991, 120.

dan disolver y que puedan entenderse «fuera de la lógica de la duración»[45]. Su carácter de seres necesitados así lo afirma.

¿Hay relaciones humanas nacidas para durar toda la vida? La fórmula de pareja contesta *no* a esta pregunta. Pero, si es evidente que sí en el caso de un padre o una madre respecto de sus hijos, ¿cómo no va a serlo también en el caso del padre y la madre entre sí? A los niños y a los ancianos hay que tomarlos en serio: sólo están bien cuidados en *su* familia. Y ésta, no hay que olvidarlo, *se perpetúa a través de las generaciones*. La familia, concebida como estirpe, no se puede disolver porque *sobrevive a sus miembros*; ella es la que los acoge, porque está ahí, por encima del tiempo, contemplando el sucederse de las vidas que desfilan en su seno. *La familia es estirpe*, aunque hoy no estemos acostumbrados a pensarlo. Sólo si se ha sustituido la idea de «*somos una familia*» por la de «*somos una pareja*» puede surgir la quiebra de la pareja, puesto que la familia es permanente por incrustarse en la cadena inmemorial de las generaciones y de la estirpe, y la pareja no.

10.10. El hombre como hijo, como padre y como madre

Todo hombre es hijo y nunca deja de serlo[46]. *Ser hijo es incluso más radical que ser varón o mujer*, porque indica *el modo de originarse uno mismo*: *nacer*. Todos nacemos, no de la tierra, sino de unos padres concretos. Nacer significa que uno se encuentra existiendo, no como un ser arrojado al mundo, en soledad, sino *como hijo de alguien*. La mayoría de los hombres se han encontrado a sí mismos así: «se nace para ser hijo»[47]. Algunos han teorizado (cf. 8.8.1) tratando de demostrar que el hombre es un ser arrojado a una existencia solitaria y sin destino, pero la experiencia más común es esta otra: *nos hemos encontrado a nosotros mismos en brazos de nuestros padres*.

Por tanto, *la filiación es otra característica radical de la persona*. *Filiación* significa: mi origen como persona son otras personas, no he nacido de la tierra, como las plantas. Filiación significa *dependencia de origen*. El hombre nace *de* alguien. Ser hijo significa *pertenecer a una familia* entendida como *una comunidad de personas ligadas por una unidad de origen*. La correspondencia física de esta comunidad íntima de personas es la casa, el hogar. Lo natural es que éste pertenezca a la estirpe, y no a un sólo núcleo familiar reducido.

No tener familia significa no ser hijo de nadie, *ser huérfano*, estar desvalido. La orfandad suele traer consigo diversas formas de miseria. La más grave de ellas es *la miseria afectiva*: carecer de seres a quien amar y por quienes ser amado. *Vivir solo es prescindir de la familia*. Únicamente un planteamiento individualista

46. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit,, 211.
47. Ibíd.

puede llevar a elegir esta forma de vida y encontrar en ella cierta felicidad. Un hombre sin familia es normalmente desgraciado, aunque no lo reconozca.

Ser padre y *ser madre* es el modo natural más normal de prolongar el ser varón y mujer. Ambas cosas conllevan *una dignificación* de quienes lo son; les hace ser más dignos porque supone haber sido origen de otros seres humanos. La única superioridad natural y permanente que se da entre los hombres es ésta: la que un padre y una madre tienen respecto de sus hijos. Aunque a partir de la juventud sea sólo una autoridad moral, y ya no una tutela física, se conserva siempre: los hijos veneran a los padres siguiendo una inclinación natural, que lleva a reconocer que el *don* de la vida, y todo lo necesario para llegar a ser personas maduras, lo han recibido de ellos. Este sentimiento los clásicos lo llamaban *pietas*, piedad, y significa *reconocer la dignidad de aquellos que son mi origen,* honrarles y tratar de *colmar una deuda impagable*: la propia existencia.

Parte de ese pagar la deuda es asumir la tarea de criar a los propios hijos que uno ha traído al mundo, como nuestros padres hicieron con nosotros. Así se establece la cadena de *las generaciones de una misma estirpe*. La conciencia de la dignidad de ser padre, madre o hijo disminuye cuando la familia deja de ocupar el lugar central en la vida humana que la humanidad ha solido concederle.

Ser padre y ser madre tiene, además de la dignidad que se acaba de señalar, unos rasgos y tareas propias. Ambos son *modelo en el ser y en el obrar* de los hijos, y les corresponde ayudar a éstos [48]. Ambos *sustentan en el ser* a los hijos, y los mantienen unidos a sí, como al principio. *La tarea de tener hijos es la más creadora de todas las tareas humanas*, porque supone crear otros «yos», y eso es un largo y amoroso trabajo de educación, enseñanza y ayuda: todos los actos del amor se cumplen en ella de modo eminente.

10.11. Tomarse el sexo en serio

El acto sexual y la conducta a él referente tienen un sentido propio en su génesis, culminación y consecuencias. Ese sentido nace de su modo propio de realizarse, que *es benevolente* y le hace ser lo que verdaderamente es. El contexto sin el cual se empobrece es el del *eros*: el amor de donación recíproca, permanente y única del varón y la mujer, abierto al hijo como don. Esta realidad ha sido siempre protegida mediante la institución del matrimonio.

10.11.1. *La trivialización del sexo*

Ahora nos enfrentamos con el mundo real y, a pesar de lo que hasta aquí

48. Cfr. A. Polaino Lorente, «La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual», cit., 456-457.

hemos dicho, nos puede venir una duda inquietante: en nuestra cultura, ¿no ha ocurrido algo casi contradictorio con respecto al sexo? A saber: que *se ha trivializado* y, al mismo tiempo, *se ha convertido en algo tan extraordinariamente importante*. ¿Es esto así?

Cabe señalar que *hay inflación de sexo porque su valor ha disminuido*: por poco dinero se pueden comprar toneladas de él. Antes —o ahora en otras culturas— la intimidad corporal estaba más protegida, y no se exhibía; se consideraba algo demasiado valioso y transcendente como para salir a la luz pública. Estaba *incrustado en la intimidad más recóndita del núcleo familiar*, y sólo podía poseerse allí donde habita el misterio del origen de la vida humana. Tenía muchas barreras que impedían llegar a él, y así parecía conservar su importancia. Las consecuencias que traía consigo eran demasiado numerosas como para tomarlas a la ligera.

Hoy, cuando la intimidad está disponible de inmediato, ésta parece haber perdido buena parte de su misterio, y con ello de su valor: mostrar el cuerpo desnudo parece no ser más importante que rascarse la nariz; que los vestidos no disimulen ninguna parte de la anatomía corporal no es más relevante que tomarse una cerveza. Quizá se piense que el cuerpo no es significativo de suyo, que desde el cuerpo no se manifiesta la integridad de la persona. Pero eso, como hemos señalado con creces, es un desliz. Ha crecido la obsesión por lo sexual, reducido a acción física: su uso frecuente aumenta el deseo de seguir usándolo, como sucede con todos los placeres-necesidad. Si nadie lo pone en su verdadero lugar, él se encarga de ocupar todo el espacio disponible. Se da una tendencia a disponer de él y de la sexualidad para muchos y muy diversos fines:

1) En primer lugar, para llevar a cabo una disección «científica», con propósitos, científicos, terapéuticos y funcionales, según los cuales la actividad sexual es necesaria para la buena salud psíquica y física de la persona (la castidad se presenta por parte de algunos como una perjudicial represión de las fuerzas naturales): abundan los «sexólogos», que pretenden ayudar a conseguir la armonía psíquica de una persona convirtiendo la relación sexual en una técnica.

2) Además, ha tenido lugar una *banalización lúdica y comercial*[49], que lo transforma en *producto de consumo* para clientes que lo demandan: se trata de la utilización del erotismo y la pornografía con fines comerciales. Estos productores no dudan en promover la prostitución de personas para sacar partido de su carácter erótico. La reducción de la persona a medio es aquí patente. Abundan las noticias de *sucesos* que muestran las nefastas consecuencias de estos mercados.

49. A. Ruiz Retegui, *La sexualidad humana*, cit., 265. Cfr. A. Polaino-Lorente, *Sexo y cultura*, cit., 174-192, 199-218.

50. A. Polaino-Lorente, *Sexo y cultura*, cit., 85 y ss. Se entiende aquí esa construcción referida a la bisexualidad, homosexualidad, etc.

3) En tercer lugar, se piensa hoy que *el sexo se elige* y la propia identidad sexual *se construye*[50], a partir de *una elección entre varias opciones*, que se presentan como igualmente respetables y defendibles, puesto que —se dice— no hemos de imponer a los demás nuestros valores, como tampoco hemos de censurar opciones que no querríamos para nosotros. Es una extensión del ya presentado planteamiento de la libertad y la tolerancia.

4) Pero quizá, ante todo, se busca hoy *el sexo seguro*. Según esta concepción, en primer lugar, la unión física es la manera normal de mostrar el amor entre el varón y la mujer, y no hay nada malo en ella, puesto que no incluye nada parecido a «la culpa» o «el pecado»[51]: si hay amor, y se siente, lo normal es manifestarlo de ese modo, y a nadie se le debe censurar por ello.

Además, desde esta perspectiva, los que tienen una mayor reticencia al compromiso estable de pareja pueden mostrar cierta inclinación a un *Carpe diem!* en el que no hay que buscar dramáticos tonos de *compromiso*. El eros, en esta concepción, es algo demasiado serio como para meterlo por medio: es preferible *el sexo sin eros*, pues lo mejor es evitar *implicaciones afectivas*. No es más que un simple encuentro ocasional. Tras ese encuentro hay que poder decir: *No ha pasado nada* (aunque, en realidad, uno nota que sí ha pasado algo: el sinsabor del engaño añade su amarga presencia).

10.11.2. *El sexo seguro*

Tratemos de caracterizar esta actitud. Ante todo, *no tiene fecundidad*, es decir, consecuencias «imprevistas» o «desagradables» (como por ejemplo un embarazo no deseado) porque *es una técnica* que permite «trocear» el acto sexual. *Técnicamente* se puede despojar de fecundidad al acto sexual. Esto es hoy tan normal como beber un vaso de agua. ¿Por qué se hace? Para anular las posibles consecuencias. Se trata, por tanto, de una intervención técnica aplicada con la intención de reemplazar un proceso natural. El amor hoy se dice que se «hace», cuando en realidad *no se hace, sino que se dice*, y el gesto sexual es el modo propio de *decirlo*, de manifestarlo como una donación a la persona amada. *Hacer*, en este contexto, suena poco más que a la fabricación de cualquier objeto: todo el misterio de la donación, la ilusión de darse y de recibir al otro, viene sustituido por un producto que resulta impersonal en la medida en que el otro es sustituible por cualquiera.

Es decir, esta actitud permite cambiar de pareja cuantas veces se desee. Eso tiene una consecuencia clara: *resulta casi imposible unir el sexo al eros*, puesto

51. La desaparición del concepto «culpa» es una consecuencia del «desencantamiento» del mundo y de la desaparición del misterio: cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., 278.

que *amor erótico y enamorado se puede tener a una sola persona en la vida*, o quizá a más de una, si la primera no corresponde. Por tanto, serán experiencias sensibles, pero no interiores: desaparecerá el *encantamiento* propio de quien ha descubierto el valor del amor. Un mundo sin *eros* se hace átono, gris, físico, calculable: ya no es maravilloso. El sexo es ahora un «juego» del que se hace uso (si sale mal, aparece el problema del *aborto*), cuando en realidad no puede «usarse» sin perder su sentido.

La tesis que aquí se sostiene es exigente y puede parecer, a primera vista, intolerable, pero nos parece antropológicamente cierta: *el sexo seguro «supone una violación del sentido humano de ese acto»*[52] pues desde él *no se toma el amor suficientemente en serio* y así resulta muy difícil escapar a la tentación de someterlo a fines nacidos del interés. Y a la larga se venga. *Tomarse el amor en serio* significa *dejarle ser lo que es*, respetarlo, ser benevolente con él, *descubrir su sentido.* ¿Cuál es éste? Entrar a formar parte de un proyecto vital compartido entre personas que, libremente, se dan como mutuo apoyo y origen de otras personas. Si se toma a la ligera se gasta, termina siendo una mueca y cierra el camino para el amor pleno.

«El amor sabe esperar» es el lema de un sector de la juventud que se opone a esa posición y proclama de nuevo el valor de las promesas, de la virginidad antes del matrimonio y del amor para toda la vida. El sexo es una realidad rica y delicada, y pierde su encanto y su belleza cuando se instrumentaliza. *Hay que saber esperar*, puesto que los platos fuertes sólo se toman cuando les llega su momento. Las grandes celebraciones se viven como ocasiones señaladas: si todos los días se cenara como el día de Navidad entonces lo festivo se convertiría en rutina y acabaría hastiando. Saber respetar, esperar las condiciones de amor y exclusividad, son las vías que hacen que *el amor se transforme en una fiesta*. No es otra la experiencia de aquellos que se prometen o se casan. La boda es la fiesta colectiva. Y la fiesta hay que definirla como *la celebración pública de la plenitud humana*. En la boda se pisa el umbral de una casa donde aún no sabemos quiénes vivirán, empieza una *historia* que no sabemos cómo terminará y que deseamos que sea feliz. Allí comienza una *aventura*: es el momento solemne del encargo originario de perpetuar la familia. El *sexo seguro*, por contraste, carece por completo de fiesta y de historia posterior: se hace rutinario, pues no remite más que a sí mismo. La sensación amarga del egoísmo implica que al día siguiente sea mejor no hablar de él.

10.12. Pareja y relevancia social de la familia

Hoy, además de matrimonios y familias, lo que hay son *parejas*. Es el modo

52. A. Ruiz Retegui, *La sexualidad humana*, cit., 279.

en que muchas veces se vive la relación varón-mujer. *La pareja es una amistad que incluye el sexo*, y que se lo piensa mucho antes de convertirse en algo definitivo. En ella el niño, a menudo, parece un intruso que vendría a perturbar el curso de la amistad, alguien con quien no se sabría qué hacer. *En la relación actual de pareja suele haber tres elementos*: *una amistad intensificada o un eros inicial*, *el sexo seguro* y la sustitución del matrimonio como promesa por *un acuerdo temporal mediante el que dos individuos (incluso del mismo sexo) conviven* mientras vayan bien las cosas, al tiempo que mantienen sus *proyectos vitales independientes*. La pareja suele ser una amistad en la que el sexo llega muy pronto y en la que el eros, si llega a darse, no hace desaparecer el individualismo de fondo que se manifiesta en *el horror a los compromisos definitivos*. De todo ello trataremos a continuación.

La cultura del sexo seguro ve *los hijos como una consecuencia que depende exclusivamente de la libre elección de la pareja*. Aquí, tener hijos es una cuestión que depende, ante todo, del deseo, y después de la técnica (incluyendo la posibilidad de fecundación *in vitro* con toda su casuística)[53]. Si tener hijos es sólo la consecuencia de una elección libre (y no una participación en la fecundidad de fuerzas superiores al hombre) los hijos dejan de ser un misterio: son algo *opcional*, cuyo valor depende de los deseos de la pareja y no del carácter de don que toda persona tiene.

No se convoca al hijo porque *el eros no está presente* en toda su fuerza arrebatadora: es un amor más bien frágil y a prueba, en el cual un hijo supone demasiado compromiso, pues *complicaría una separación posterior*: «¿Qué pasa si la relación se rompe? Mejor no meterse en líos»; por otro lado, *no hay tarea común que ofrecer al posible convocado*: un tercero rompe el equilibrio de los dos miembros de la pareja. Por último, *la venida de un hijo al mundo es en cualquier caso sumamente problemática*: el hogar es caro, no hay nadie en casa por las mañanas, los colegios están por las nubes, las viviendas son mínimas, tener un hijo y criarlo da un trabajo horrible, te quita mucha movilidad, predomina un proyecto profesional, o la adquisición de un bien material, etc. Esto, siendo cierto, es visto más como un obstáculo disuasorio que como una dificultad a resolver.

Pero no son ésos los problemas más graves. Uno de los saldos más malolientes y nefastos de esa cultura es lo que se ve obligado a hacer cuando falla su seguridad: no se plantea discutir la premisa sobre la que todo se apoya (*el sexo es bueno y recomendable siempre que se desee, pero a condición de que sea seguro*), y se procede simplemente a justificar la posible «interrupción» del hijo que viene en camino, pues es una opción no deseada, que puede causar un transtorno psicológico. El problema del aborto responde, en otros casos, a motivaciones dramáticas que no se tratan aquí. En la actitud que ahora se describe el aborto, la

53. A. Polaino-Lorente, *Manual de bioética general*, Rialp, Madrid, 1993.

desaparición voluntariamente provocada del hijo de una relación supuestamente amorosa, puede llegar a ser visto como medio de «salud psíquica». La nueva vida humana se ha convertido en una «anomalía», un «fallo» en los cálculos, que puede fastidiar una economía, unos estudios o lo que fuera. Con esa actitud es lógico que no se puedan soportar las ocasionales «consecuencias naturales» que han escapado a la planificación. En cualquier caso, se someten al tribunal de la conciencia de la mujer implicada, a quien en el peor momento se la deja sola ante el problema.

El sexo seguro forma parte de una cultura que ve en la fecundidad un valor negativo y una irresponsabilidad; es decir, una amenaza para el desarrollo económico y social del planeta, una esclavitud propia de culturas subdesarrolladas y un obstáculo para opciones vitales autónomas. Es una visión pesimista y poco justificada: *la fecundidad siempre ha sido un valor positivo*[54].

La pregunta pertinente aquí es: ¿*acaso somos demasiados en el planeta Tierra*? ¿por qué queremos ser menos? Este problema le importa más a los gobiernos que a la gente normal, la cual se interesa por él desde una postura ya un poco ideológica, como un valor que hay que defender o atacar. Además de las raíces ideológicas que tiene la idea de la superpoblación como amenaza para la seguridad del planeta, hay también razones económicas y políticas para imponerla por parte de los gobiernos y organismos a quienes afecta realmente el problema. En realidad, *los datos científicos desmienten la existencia de esa amenaza*[55], lo cual no obsta para que la idea señalada se perpetúe en multitud de discursos alarmistas. Estamos ante un problema más cultural y ético que ecológico[56].

El planteamiento individualista de la vida social y la cultura del *sexo seguro* han provocado *una crisis mayúscula de la familia*, a la cual incluso se quiere sustituir por unos modelos alternativos basados en opciones homosexuales, acuerdos temporales, etc. En esos planteamientos *lo común* recibe escasa atención. En estos casos, se suele añadir, al planteamiento de la felicidad como bienestar, un sentido liberal de la libertad y una valoración de la profesión como *primera tarea de la vida humana*. El complemento indispensable de todo ello es un estilo de vida que no quiere depender de nadie. Se produce una atención predominante hacia los valores profesionales, y estos últimos inducen al descuido del hogar como ámbito de realización humana. Se produce un conflicto entre la casa y la esfera de lo público, que es especialmente acusado en la mujer (en cuanto se le pide un modo de vida masculino), volviendo a la familia un proyecto casi inviable. Dado el con-

54. Cfr. en este sentido la obra de J. SIMON, *The ultime resource 2*, Princenton UP, Princenton, 1996.

55. Cfr. A. ZURFLUH, *¿Superpoblación?*, Rialp, Madrid, 1993; J. KASUM, *La guerra contra la población*, Arias Montano, Barcelona, 1994.

56. Las implicaciones de este problema son muy amplias: cfr. J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, cit., 20-23.

junto casi infinito de complicaciones se acaba cayendo en la cuenta de que lo mejor es casarse tarde, en todo caso. Y es que el modo en el que se vive hoy el amor tiene mucho que ver con la estructuración de la vida social y laboral sobre valores como el éxito, la inmediatez, la seguridad y la eficacia. *Vivimos en una sociedad que favorece la existencia de «parejas» y no de «familias».*

Esto tiene notorias consecuencias éticas: provoca muchos conflictos, aunque también suscita la reivindicación de un conjunto de valores que tienden a *realzar otras dimensiones de la vida humana diferentes a la técnica, la profesión y el individualismo*: la «*cultura de la vida*»[57]; la «*cultura verde*»; los «*valores familiares*» que tienden a favorecer la fecundidad y el número de hijos y combaten el absentismo de los padres en el hogar; el «*neofeminismo*», que proclama los valores complementarios y armónicos de cada sexo y género; el «*comunitarismo*», que busca una revalorización de la tradición y las comunidades; etc. Frente a esa silenciosa mayoría (a veces no tan silenciosa), los organismos internacionales, como ya se ha dicho, están seriamente empeñados en *disminuir la fecundidad del género humano porque piensan que es una amenaza para la seguridad*[58]. Para ello no tienen otro medio que difundir de modo menos tolerante de lo que dice ser, el *sexo seguro* y todos sus procedimientos en países donde nunca ha existido esa concepción de la sexualidad.

La familia, a pesar de la crisis en que se encuentra, *seguirá siendo la institución básica en la sociedad*, como siempre ha sido. Sin ella, la vida humana es difícilmente soportable. Con ella, encontramos su sentido. Hoy la crisis por la que atraviesa se debe a un modo de entender la sexualidad que *por fuerza deberá cambiar cuando se experimenten más intensamente las consecuencias negativas que tiene*. Quizá entonces disminuya el ardor con que proclaman unos valores en los que empieza a ser cada vez más difícil creer, sobre todo porque contradicen *los sentimientos naturales y espontáneos* de una parte muy importante de las madres, padres e hijos que han sido, son y serán en el mundo. El problema van a ser las consecuencias y el costo que tendrá esta amarga crisis de la familia, de la cual los principales responsables no son los niños, ni los ancianos, sino las personas adultas, que deciden y son capaces de organizar su vida prescindiendo de ese núcleo que otros, más débiles, necesitan ineludiblemente. Es una crisis que las próximas generaciones resolverán mucho mejor que nosotros, porque ellos habrán pagado primero las consecuencias. Lo ideal sería, desde luego, *ahorrarles esa terrible experiencia.*

57. P. P. Donati y otros, *La cultura della vita*, Agnelli, Milán, 1988.

58. Es clásico citar el documento de la ONU *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid, 1988, como paradigma de este planteamiento.

11. Violencia, ley y derecho

11.1. Noción de ley y sus clases

Hemos señalado que uno de los elementos de la vida social es la autoridad, y que ésta necesita unos criterios que permitan mantener la armonía social, de modo que no se destruya por la violencia. Este sistema de regulación social se basa en la justicia y el derecho, que a la vez se apoyan en unos criterios previos que son la condición de posibilidad de su misma existencia. Dichos criterios se contienen en una palabra: ley. El problema inicial radica en despojar a este término del matiz peyorativo y molesto que tiene: a menudo se concibe la ley como una prohibición o un constructo paralizante: una suerte de obstáculo para la libertad, en manos de las instituciones judiciales y del poder, que impide la libre expresión espontánea de los hombres [1].

Interesa liberarse de esa visión instrumentalista de la ley, y descubrir que es algo mucho más significativo para el hombre que un simple código de prohibiciones. ¿Por qué? Por el motivo de que la ley es la condición de posibilidad de la vida social y de la conservación de la existencia humana. La vida de los hombres está rodeada de peligros (violencia, inseguridad, arbitrariedad del comportamiento de otros, etc.), y necesita de una protección (que sería la ley) para poder desenvolverse con naturalidad, con paz. Pero además, la ley no es una coraza externa, que nos ponemos buscando esa seguridad, sino que se encuentra en el corazón del cosmos y del hombre: la distinción natural entre lo bueno y lo malo, lo debido, etc., son señales claras de que la realidad tiene una *legalidad*. Por ejemplo, que no hay que pegar a los padres, o que los niños deben ser protegidos, no es sola-

1. «La mentalidad que aún es dominante entiende que el derecho está constituido por el conjunto de leyes emanadas del Estado», F. Carpintero, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 288.

mente algo que se aprende en la escuela, sino que cualquier persona equilibrada lo capta sin esfuerzo.

Se suele hablar de leyes científicas (leyes de la física, por ejemplo): la gravedad, o el volumen desalojado de un líquido tras la introducción de un sólido con las mismas propiedades, siempre son iguales. Del mismo modo, los movimientos de los seres vivos tienen leyes, que estudia la biología, y también la conducta humana (por ejemplo que somos libres), cosa que estudia la antropología.

Quizá la noción de ley se ilustre bien con el siguiente ejemplo: imaginemos que una atleta quiere hacer salto de altura. La regla de su movimiento es *dar medida* al salto, de tal modo que resulte armónico y que las energías se encaucen ordenadamente, de manera que supere el listón. La ley puede definirse como medida y orden del poder y de la fuerza.

La ley tiene mucho que ver con la armonía, el orden, la belleza: la ley de cada cosa es la regla del movimiento con que alcanza su plenitud. La ley de la saltadora es efectuar un buen salto. En este sentido, se puede decir que existe una ley natural en cada cosa, según la cual éstas alcanzan su culminación. Cumplir la ley propia significa llegar a ser perfecto, alcanzar la mejor forma posible de ser que se pueda lograr. Si nuestra saltadora sabe organizar adecuadamente sus movimientos y fuerzas superará los dos metros de altura; si su andar resulta descoordinado y caótico, no podrá pasar de un mínimo decepcionante. La visión de *ley* que aquí se ofrece es *amiga de la ley*, porque ve en ella el camino de la plenitud y de la belleza de los seres: la ley de las águilas es remontar el vuelo, no permanecer desplumadas entre las rejas de un gallinero.

La violencia, por contra, es una *fuerza sin ley*, un poder sin medida que destruye la forma de las cosas e impide su plenitud. Descuidar a un niño, despreciar a un hombre, atacar a alguien sin motivo, son desórdenes. El mal mismo se experimenta como desorden y la pregunta ante él (*por qué*), difícilmente alcanza respuesta. Si no se pone la noción de ley en contraposición con la de violencia, siendo ambas dos modos diversos de expandirse la fuerza y el movimiento, es más fácil justificar o ser víctima de la fuerza bruta [2] y de un proceso ciego, ante el que no cabe más que resignarse. Por el contrario, el nervio de la visión clásica, también de los estoicos, es: *el universo tiene una ley que lo rige*.

Como se puede suponer, la actitud de respeto hacia la ley propia de las cosas es lo que hemos denominado *benevolencia*. Y sostener que la justicia puede ser entendida como armonía, implica la actitud de quien quiere dar a cada cosa la verdad, el bien, la belleza y el fin que le corresponde. Ser justo es cuidar, tratar de

2. Es ya un lugar común en teoría del derecho señalar que el positivismo jurídico carece de resortes para neutralizar la fuerza bruta: «Cuando el derecho se identifica con el contenido de las órdenes dictadas por los poderes del Estado, el ciudadano queda inerme...; la actividad jurídica se reduce a fuerza», F. CARPINTERO, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 293.

reparar el desorden que el mal, en su carácter de misterio, siembra de continuo en la tierra. Y por eso mismo, la justicia da lugar al amor, ya que lleva a contemplar y admirar a los seres en su plenitud propia. La ley es algo intrínseco a los seres, pues es el canon de su despliegue teleológico; luchar por que la cumplan se identifica con amar a la realidad como *puede* ser, no conformarse con algo que no sea mejorarla.

La ley humana tiene unas características propias. Dedicaremos este capítulo a perfilar el lugar que le corresponde en la vida humana y a mostrar los elementos que la acompañan. La importancia de la ley se pone de manifiesto cuando ésta se ausenta, dando lugar al imperio de la fuerza bruta y la lucha conflictiva. Hablar de ley llevará también a tratar del carácter racional de la justicia y el derecho, y de su relación con la ética.

11.2. El hombre y la violencia

Cuando la fuerza pierde su medida, su control sobre la materia, deforma a los seres, deshace la forma natural de algo haciéndolo desproporcionado, ciego y destructor. Es el caso de una riada, un incendio, un animal monstruoso, etc. Es lo mismo que ocurre en el caso de la enfermedad: se introduce un desorden en el cuerpo (por ejemplo un crecimiento desproporcionado, desordenado, de células, un tumor), que provoca un malestar (desequilibrio) e incluso la muerte. La fuerza que tienen los seres vivos sólo es violenta cuando se sustrae a la ley de la vida y ocasiona una destrucción que no sirve para nada. Vivir es luchar por vivir, y la victoria es salud. La ley de la vida lleva al león a matar a la cebra, para comérsela, y por eso corre tras ella, después de acecharla, hasta que la abate y la vence. Si el león o el lobo enloquecieran, y matasen cientos de animales, su acción sería ya violenta, pues no estaría al servicio de la vida, sino de la destrucción.

El sentido propio del término violencia designa la ausencia de una medida interna y externa del acto de fuerza[3]. La fuerza que mantiene esas medidas sólo se puede llamar violencia natural, e indica el ritmo de determinados eventos, como un alud de nieve o el oleaje, que sólo son destructivos por accidente: la fuerza sólo se convierte en violencia si destruye sin medida.

Ser fuerte es algo bueno, ya que significa potencia y plenitud. Pero debe colaborar con la vida e impulsarla. Si la agresividad insiste en destruir sin razón, sin ley, se convierte en violencia, se vuelve amenazadora. El miedo es el sentimiento que acompaña a la percepción de la inseguridad, de la amenaza del peli-

3. Para el análisis de ambas clases de medidas del acto violento, cfr. S. Cotta, *Las raíces de la violencia*, EUNSA, Pamplona, 1987, 111. Cfr. también R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980, 145.

gro. El miedo es tristeza anticipada, temor de un mal que viene; la tristeza, en cambio, es aversión de un mal ya ocurrido. En cualquier caso, el mal es privación[4], ausencia, de aquello que se experimenta como debido: ¿por qué estar enfermo?, ¿por qué sufrir una injusticia, una guerra, una persecución? Son preguntas ante experiencias que se viven como carencia de un orden que *debería estar ahí*. Por tanto, la violencia es un vehículo que nos pone en contacto con el asunto del *dolor*. La violencia atemoriza al hombre porque encarna la fuerza del mal. La violencia es ruptura del orden, entendido como la relación que guardan las partes respecto de la unidad del todo[5], unidad llena de belleza.

La violencia es frecuente en el mundo humano: el hombre es capaz de desmesura hasta un grado difícilmente sospechable. ¿Por qué? La respuesta tiene sabor fuerte, pero auténtico: porque es dueño de su propia ley y puede atropellarla. ¿Cómo? Prescindiendo de aquello que en él es *regla y medida* de sí mismo y de los demás. La ley del hombre es la medida de la razón sobre sí mismo y sobre los demás: el hombre sabe lo que le es debido y, desde su libertad, puede aceptarlo o darle la espalda. La libertad es la puerta que abre al misterio del mal: porque el hombre puede, si quiere, abrazar la violencia, el desorden, el mal. La violencia es la pérdida de la razón, es la fuerza bruta. Ante ella sólo cabe defenderse o llorar. Muchas veces hay que hacer ambas cosas.

La violencia en el mundo humano es el imperio de la irracionalidad, deponer a la razón de su lugar y embrutecerse. «La civilización occidental ha ido forjando en el mismo centro de su sustancia histórica el fenómeno, elusivo a toda explicación racional, del crecimiento a velocidad gigante de la violencia en todos los países, en todas las latitudes, bajo todas las formas. La violencia se nos presenta hoy como un *problema cardinal*»[6]. La abundancia de la violencia en nuestra sociedad puede verse en la persistencia de las guerras, en todas las formas de terrorismo, insurrecciones, injusticias, etc.; en el aumento de la inseguridad ciudadana, de la desprotección de los débiles; en el poder del negocio del crimen (narcotraficantes, mafiosos, explotadores); en la persistencia de las distintas formas de miseria; en la competencia salvaje; en la imposición de la fuerza como criterio de relaciones interpersonales (malos tratos a mujeres, niños abandonados, alcoholismo); en las manipulaciones que sufre la opinión pública; en la desprotección de los enfermos, los ancianos y los niños aún no nacidos frente a una legislación que los quiere ver como cargas y problemas sin darles la categoría de seres humanos.

A esto podemos añadir el estatalismo excesivo, que sofoca la iniciativa individual y extorsiona la economía de los particulares; las leyes injustas; la corrupción administrativa y política; la mentira y el cinismo de algunos de los que

4. «El mal es *la ausencia del bien* que debe poseerse», TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 49, a. 1.

5. Cf. R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona, 1978, 136-137.

6. J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, cit., 367.

gobiernan o de la prensa; la discriminación ideológica, religiosa, sexual y racial; el nacionalismo exacerbado; el abuso de poder; todas las formas de violencia sexual, las muertes provocadas, las muertes injustas, etc. ¿Por qué tanto mal?

Un motivo fundamental es por un mal encauzamiento de la agresividad. La violencia humana consiste en alimentar la agresividad sin ponerla en manos de la razón, facultad que la puede dirigir hacia fines inteligentes. La agresividad humana es un instinto que, si no se hace razonable, se vuelve violento. De todos modos existe una razón más honda y misteriosa: la presencia real del mal en nuestro mundo, la experiencia de hombres que realizan acciones malas por el placer o el beneficio que éstas les producen, porque quieren. La legión de muertes en masa que deja tras de sí el siglo XX nos da un testimonio palpable, al tiempo que triste, de ese hecho (se calcula que, sólo en el bloque comunista murieron más de ochenta millones de personas por motivos ligados al triunfo de la *revolución* —deportaciones, ejecuciones, hambrunas provocadas, guerras, etc.—)[7].

Toda violencia sería, en el fondo, una carencia de ternura con el otro, olvidar su carácter dialogante, su posibilidad de *aportar* novedades a nuestra existencia. Hacer violencia es cosificar a alguien que es un fin: no tratar a los seres —y en especial a los hombres— como son, sino convertirlos en medios. «Si la esencia del diálogo reside en la esperanza de que algo suceda, sólo los seres vivos pueden tomar la iniciativa de un diálogo y, al hacerlo, esperar la iniciativa de aquel con el que se dialoga. Cuando no hay respuesta, el niño recurre a la violencia (...) La agresividad es, pues, en el fondo, una solicitud de diálogo; la violencia, un diálogo frustrado (...) Hay que interpretar toda conducta agresiva como un diálogo mal llevado (...) Toda agresividad, toda violencia, por extraño que parezca, trata de dialogar, de manera razonable, irrazonable o, que es la más frecuente, desesperada. ¿Por qué? Porque en ello está la clave de la estructura psíquica más secreta»[8].

Un problema grave está en que la estructura social contemporánea tiene carencias importantes para posibilitar el diálogo. De ahí que la violencia sea una constante de nuestros días. Y resulta más temible en la medida en que tiene una grave tendencia al anonimato: se hace daño a una clase social (sin ver que cada uno de los que sufre violencia es una persona concreta); se intenta cargar la culpa a una supuesta estructura (el *problema vasco*, el paro, la droga..., como si detrás no hubiera decisiones personales); etc. El problema de la violencia tiene mucho que ver con la consideración abstracta de la realidad: uno no hace daño a cosas o a ideas, sino a personas. Quizá por eso lo que falta en el violento es el amor, es decir, el ser capaz de ver en el otro a alguien, el ser capaz de vivir relaciones de ternura. Si la vida se funda en el odio, la relación básica será el rechazo o la eliminación del otro. El prójimo es presentado como un obstáculo, un enemigo, etc.

7. Puede verse en AA.VV., *El libro negro del comunismo*, Espasa, Madrid 1998.
8. J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, cit., 391 y 392.

Si se fomentara el amor aparecería la posibilidad de solucionar las diferencias por medio de la palabra, del intercambio libre de ideas y del ponerse en disposiciones de compartir finalidades. La sociedad se construye en lo común, no en el enfrentamiento.

¿Por qué fracasan las relaciones humanas? Porque los conflictos no se resuelven, y en tales casos aparece el recurso a la fuerza. Son tan corrientes en la vida humana que parecen por completo inevitables. Pero el hombre no puede vivir en un conflicto permanente, no es una situación natural para él y por eso trata de superarla. Para conseguirlo cuenta con tres instrumentos bien distintos: la fuerza, el derecho y el amor. Atendiendo a cómo se combinan estos tres elementos, se pueden señalar al menos cinco maneras de solucionar los conflictos. Según se asciende de una a otra, intervienen cada vez más la razón, la benevolencia y el derecho, y menos la fuerza del impulso agresivo.

1) *La fuerza bruta destructiva*, es decir, la violencia pura (terrorismo, asesinato, etc.), en la que una de las partes es puramente pasiva.

2) *La lucha violenta*, en la que ambos pelean, y que se rige por *la ley del más fuerte* para imponer la fuerza de uno sobre la de otro. Por ejemplo, la guerra.

3) *La lucha no violenta*, regida por una ley y unas reglas racionales, que se convierte en trabajo y esfuerzo, por ejemplo el enfrentamiento entre un abogado y un fiscal por ganar un caso, la libre competencia en el mercado, etc. Es el tipo de lucha más corriente.

4) *La lucha meramente competitiva*, en la cual el conflicto es fingido y no responde a una estricta necesidad. Es el caso del deporte y de muchos juegos, etc.

5) *La concordia*, es decir, el acuerdo de voluntades. Esto es ya un acto propio del amor: desaparece el conflicto porque se llega a *un acuerdo amistoso*.

Hobbes[9], y con él muchos otros, piensan que el estado natural del hombre es el de guerra de todos contra todos, es decir, que de entrada se parte siempre de una situación de conflicto, que se arregla únicamente mediante la lucha y la intimidación. Según esta postura, el procedimiento 3) no se da sin gran esfuerzo ni sin el apoyo de la fuerza coactiva. Esto supone partir de la idea de que los conflictos son inevitables y de que las voluntades no se pueden conciliar. Se trata de una concepción pesimista del hombre y de la sociedad que no conoce la benevolencia ni la piedad. El único modo de conjurar a la violencia es restablecer el diálogo, el amor y la ternura y, más radicalmente, humanizar la lucha entre los intereses contrapuestos, otorgando a la ley el lugar que realmente le corresponde en la vida humana, de modo que ésta se torne segura.

9. *Leviathan*, cit., XIII, 62.

11.3. La ley y la razón

La ley es algo intrínseco a los seres porque es la medida que orienta su acción y operación natural hacia su cumplimiento. Por eso, lo que hace la norma es «normar», es decir, señalar las maneras de alcanzar el fin en el que se cifra la realización de cada cosa. En consencuencia, «la ley comporta un orden activo al fin, en cuanto por ella algunas cosas se ordenan al fin» [10].

En el hombre el fin de su acción viene señalado por la razón, y es lo primero que aparece. Los fines son conocidos o creados por la razón misma; por tanto, la ley humana pertenece a la razón: «la ley es cierta medida y regla de los actos, según la cual alguien es inducido a actuar o retraerse de actuar: ley viene de *ligar*, porque ob-liga a actuar. Pero la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el principio de ellos: es propio de la razón ordenar al fin, que es el primer principio en las acciones» [11].

Es la razón la que señala cómo alcanzar el fin. En la medida en que lo hace ella misma se dirige correctamente a él: la ley es señalada por la *recta razón* [12], es decir, por una razón no engañada respecto de lo que le conviene, por una razón *prudente*. La recta razón advierte y asume nuestra inclinación natural, descubre el fin de ella y lo toma como premisa para decidir cómo llegar a él.

Es evidente, a partir de lo anterior, que el modo de actuar de la ley en la razón es ser premisa de la acción; es decir, criterio acerca de los medios o fines adecuados en esta o aquella circunstancia. Para la razón, la ley humana es una premisa de la acción, de la razón práctica, que la toma en cuenta a la hora de dirigir la conducta [13]. Esto es sumamente importante, porque así se deshace el equívoco de pensar que la ley humana es una generalización abstracta que se aplica a un caso concreto, una norma *a priori*, que se desentiende de las circunstancias: la ley humana no es abstracta y rígida y, por consiguiente, enemiga de la plasticidad de la vida, sino *punto de partida* para decidir qué hacer en cada caso. Las leyes humanas, en cambio, sólo son generales como principios de la acción, pero no como conclusiones acerca de ella: al principio se limitan a actuar como premisas, pero cada uno tiene que aplicarlas a las acciones concretas de que se trate, y obtener la conclusión acerca del modo adecuado de conducirse.

El estatuto de la razón práctica no sigue un esquema racionalista. La razón práctica es libre, y tiene en cuenta la mudable concreción del mundo humano. Es hora de desterrar la imagen de la ley como un visitante inoportuno, como algo meramente penal, «extraño a la lógica de los asuntos sobre los que pretende deci-

10. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 1.

11. Ibíd.

12. El concepto de *recta razón* es la clave de la ética aristotélica: cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 1138b 20 y ss.

13. Ibíd.

dir» (D. Innerarity). Es, por el contrario, la lógica interna de los pequeños y grandes negocios de la vida.

Además, el hombre es capaz de interiorizar la ley porque es dueño de su propia tendencia: la ley la pone él, porque la inclinación al propio bien la posee él dentro de sí, y puede asumirla o no. Las leyes de los demás seres están en ellos como medida de su tendencia, son intrínsecas y no conscientes. Sólo el hombre se da la ley a sí mismo dentro de sí mismo. El hombre «escucha» su ley interior.

11.4. La ley y la vida social. La justicia y el derecho

Hay dos tipos de leyes humanas: la no escrita y la escrita. La no escrita, utilizando una metáfora clásica, es aquella que el hombre halla dentro de sí como premisa de su actuar. Puede ser llamada *ley moral*, y se encuentra expresada con mayor o menor acierto en diversos textos (Decálogo, declaración de los derechos del hombre) y, sobre todo, en el corazón del hombre, en la *conciencia*. Se refiere a los criterios básicos de conducta y de justicia, tales como no robar, no matar, no mentir, respetar la dignidad de la persona, observar los pactos y, en definitiva, hacer el bien y evitar el mal[14]. Estos criterios básicos de la ley humana moral pueden ser llamados *principios de la razón práctica*, porque constituyen las premisas de toda acción humana. El hombre, en la medida en que actúa porque quiere —inteligencia y voluntad—, añade una dimensión moral a todos sus actos: los actos humanos son actos morales.

La segunda clase de ley debe ser llamada jurídico-positiva, y es el conjunto escrito de normas que regulan la organización de la sociedad y las instituciones. Es una ley que tiene dos características básicas: es *promulgada* y es *obligatoria*, es decir, posee *fuerza coactiva*. La ley positiva tiene como principio la ley moral. Sin esa referencia a lo que el hombre es por naturaleza se puede acabar convirtiendo en violencia. A menudo las leyes, en la medida en que se han ido distanciando del significado natural de las cosas, se reducen a violencia legalizada. Esa situación es quizás la más temible, pues quien la sufre se encuentra indefenso, sin instancias de autoridad a las que acudir. Una ley injusta es violenta, es fuerza coactiva que carece de la regla interior de la justicia.

Para captar la dimensión social de la ley, hemos de recordar que «toda ley se ordena al bien común»[15] porque la plenitud humana no puede ser solitaria. Por eso, la ley justa dice lo que es bueno para todos ya que es *común*; ella misma es un bien compartible que regula las relaciones entre los hombres. La ley no hace distinciones entre unos y otros: la base es lo que los hombres tienen de común y

14. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2.
15. Ibíd.

los deberes de unos hacia otros que surgen de ahí. La ley, desde este punto de vista, es lo justo. Aristóteles dice que «llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política»[16]. *Lo justo es «dar a cada uno lo suyo»*. Este principio general, que es la definición clásica de justicia[17], puede aplicarse a cualquier ser que me encuentre en mi camino: lo justo es que los seres lleguen a ser lo que naturalmente son. Ser justo es, por tanto, ser benevolente con cada cosa, ayudar a que llegue a su plenitud. En el caso del hombre, lo justo es que alcance su plenitud, la felicidad, la vida buena. Así pues, la ley tiene como contenido la justicia, siendo lo propio de ésta dar aquello que es propio a cada persona y a todas, a la comunidad humana en general. La justicia es el fin de la ley.

La justicia puede ser vista en el que actúa, y entonces consiste en una virtud y modo de actuar que lleva a dar al otro lo que es suyo; o en el destinatario de la acción, y entonces consiste en que éste reciba el bien que le corresponde. La ley me dice cómo actuar para que yo me haga justo dando al otro lo suyo. La ley y la justicia son, con el amor, el gran modo de relación interpersonal propio de los seres racionales. La ley, por ser racional, se puede definir como parte de *la razón común*, es decir, aquel conjunto de bienes racionales compartidos por los hombres que forman la cultura y la vida social. Regirse según la ley es lo contrario del capricho, porque supone aplicarse a uno mismo la regla con la que todos son medidos e igualados.

«La justicia es el orden de la comunidad política»[18], es decir, una armonía de los hombres que se relacionan de un modo tal que alcanzan su perfección propia, y, como resultado, la perfección del conjunto de la ciudad. La justicia implica en la persona singular actuar justamente con los demás, y ser así virtuoso. Si no hay respeto a la ley es que los hombres no son justos y, por tanto, no se ayudan a tener cada uno lo suyo. «Son las leyes *bien establecidas* las que deben tener la soberanía»[19], pues «el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno de la inteligencia»[20]. Una ley justa, bien establecida, es la que debe mandar sobre los hombres, porque mediante ella se instaura la racionalidad.

La autoridad sobre los hombres no pertenece a aquellos que tienen más fuerza o pretenden ser superiores por nacimiento o ambición, sino a la ley que rige a todos. Si no hay justicia, las relaciones interpersonales desaparecen, puesto que lo que acabará mandando será la fuerza violenta. Si hay justicia, y el derecho se funda en un discernimiento de lo justo, puede comenzar el diálogo y lo común. La primera forma de cultura es el derecho, y su vigencia significa superar la barbarie.

16. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129b 17.
17. Cfr. *Digesto*, 1, tit. 1, leg. 10.
18. Aristóteles, *Política*, 1253a 37.
19. Ibíd., 1282b 1.
20. Ibíd., 1287a 27.

Regir la propia conducta, las relaciones interpersonales y la vida social según la ley justa es el mejor de todos los regímenes cívicos y políticos. Podemos designarlo con el nombre de *nomocracia*, es decir, dominio o autoridad de la ley. Ningún régimen político ni institucional es aceptable sin nomocracia, puesto que mediante ella cesa el arbitrio subjetivo y el interés injusto, se instaura el diálogo racional, y se da la dirección a las acciones según el ser de las cosas.

11.5. Ética y derecho

Cuanto se ha dicho hasta el momento acerca de la ley puede parecer un cuento de hadas o un sueño de filósofos. La razón de ello es el hábito de interpretar la ley como un instrumento del poder legítimo para dominar a los hombres mediante la fuerza. Es decir, lo que definiría la ley sería la capacidad de imponer coactivamente una disposición emanada de la autoridad. Desde este hábito resulta difícil evitar la tentación de identificar el derecho con la legislación[21].

Una visión así del derecho tiende a escindir la ley humana en dos mitades ajenas y separadas entre sí: la ley moral abstracta, interna y privada; y la ley positiva, social, externa, concreta y pública. La moral y el derecho son transformados en esferas autónomas. La consecuencia de esta separación acaba siendo recluir el problema de la justicia en el santuario de la intimidad de la conciencia, y reducir el derecho a una mera *convención*, la cual, igual que hoy es de un modo, mañana puede serlo de otro. Para el cambio de la ley basta que cambie la voluntad de los que pactan. Sin embargo, para el cambio de lo que es justo sería necesario que las cosas pasaran a ser distintas de lo que son. Así, pueden existir cosas justas que no se expresen en una ley (o, incluso, que sean ilegales —como el derecho de reunión en una dictadura, el de libre circulación en el régimen soviético de los años treinta, etc.—); y puede haber leyes que no sean justas (y que por tanto no sean más que una apariencia de ley, pues no deben ser obedecidas). El ejemplo paradigmático de este segundo caso son las leyes raciales del régimen nazi (esterilización y muerte de los individuos que no dieran la *talla* de la raza aria —retrasados mentales, homosexuales, etc.—), pero puede extenderse a leyes contemporáneas en las que, por ejemplo, unas personas tienen la legalidad de su lado para decidir sobre la conveniencia o no de la vida de otros hombres (aborto, eutanasia, etc.).

El problema de esta escisión entre la moral y el derecho es que obliga a establecer como criterio de justicia la mera legalidad, y encomienda a la fuerza coactiva del Estado el establecimiento del dominio de la ley sobre los hombres. ¿Por qué? Porque desde ese planteamiento no hay nada en el ser del hombre que haga que el cumplimiento de una ley sea algo *natural* para él. Más bien, toda ley será

21. F. Carpintero, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 289-295, 367-371.

siempre una imposición externa, fruto de un pacto con el cual yo puedo estar de acuerdo o no, que aparece como una manera de coartar mi libertad. Si no existe naturaleza humana no existe el *bien* del hombre, y de ese modo la razón para obedecer a algo no será más que el miedo a las represalias o una simple reacción voluntarista (y por lo tanto más fundamentalista que virtuosa). Pero la voluntad sola, sin racionalidad, es mera fuerza. El estado policial es la consecuencia natural de la visión positivista de la ley. La experiencia europea durante este siglo ha sido excesivamente clarificadora de la realidad de esa afirmación [22].

La autoridad despótica sólo es adecuada para gobernar seres inertes. Para gobernar seres racionales hay que hacerlo desde la razón. Para tratar a los seres humanos como tales sólo cabe un gobierno político, es decir, una autoridad interiorizada, dialogada y libre.

La separación de la moral y del derecho es una forma más de dualismo. La moral pasa a ser un código extraño a la vida social, que lo más que hace es estorbar, como una voz de la conciencia que no ha sido invitada a la fiesta de lo público. Por su lado, el derecho, la política y la vida social dejan de buscar la justicia intrínseca a cada situación y sustituyen los principios de la ley humana por otros tomados de la legislación vigente, de la moda cultural, o de la opinión de un grupo representativo, como si éstos fueran justos de por sí, por el mero hecho de ser emitidos libremente. De ese modo, se dirimen los conflictos con criterios de mayoría, sin atender a la justicia de lo que se aprueba. Aparecen entonces formas solapadas de autoridad despótica, incluso se da lugar a un tipo de *autoritarismo democrático*, que acaba minando los principios que pueden hacer de lo social un lugar común, un sitio donde estar. Pero es ése un planteamiento incorrecto: o la legislación está al servicio de la justicia o no cumple su fin. La prudencia, la actitud benevolente, son las piedras de toque para la realización adecuada de la actividad social y política.

11.6. La ley como amiga de los hombres

La autoridad de la ley y su imperio pacífico sobre la vida humana se cifra en dos grandes asuntos: su *valor educativo* (por facilitar a los hombres libres la realización de aquello que quieren) y su preservación de la *seguridad*.

El valor educativo de la ley resulta evidente si se entiende ésta como la regla directiva de la acción y el movimiento: el modo de enseñar a los hombres a serlo plenamente es que practiquen sus leyes propias. Se trata, no de «memorizar» prohibiciones y obligaciones, sino de adquirir hábitos que ayuden a cada hombre a optimizar su existencia.

22. Cfr. J. Aranguren, «Y si habláramos creceríamos», *Nuestro Tiempo*, noviembre 1996.

La ley, por otra parte, nace del *humus* de la costumbre y es respetada cuando los hombres se han acostumbrado a cumplirla: «Los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres» [23] y «la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que la costumbre» [24]. Las costumbres son hábitos periódicos de la conducta por los que se aprende a vivir el ritmo cíclico de la vida humana: tienen que ver con el tiempo, pues llevan a hacer las mismas cosas, en los mismos momentos, sin sobresaltos. La cotidianeidad y el hogar están hechos de costumbres. Su rutina es seguridad y descanso: nos libera de la necesidad de inventar continuamente la conducta, y nos ayuda a evitar el desconcierto y el olvido. Cultivar una costumbre nos permite descansar en el lecho mullido de lo real. Las costumbres, aun las pequeñas, forman parte de la felicidad.

Por eso se puede afirmar que la amistad hace a los hombres más semejantes, pues se traduce en la creación de costumbres comunes. Lo mismo ocurre en el matrimonio y la familia. En un mundo sin actos comunes no crece el afecto ni la amistad, y la tarea común se limita a lo meramente funcional. De hecho, la costumbre siempre ha sido *fuente de derecho*: la amistad y la justicia van parejas. Así, el consenso de un conjunto de hombres libres manifestado en la costumbre tiene mayor fuerza que la decisión del legislador, y por eso es fuente de derecho [25]. Hay una prioridad práctica de la costumbre sobre la ley, pues actúa *praeter legem*, más allá de ella, y es difícil de remover, puesto que se trata de un hábito, del modo de ser de un hombre o de un pueblo.

Muchas veces las costumbres son heredadas, y forman la ley no escrita, un código de valores institucionales y comunitarios que recompensa con el honor o la vergüenza su cumplimiento u omisión (desde el valor de la palabra dada y el peso del honor, hasta los modos de hablar —como un carretero, como un señor, con un tono alto o bajo de voz dependiendo del país de origen—, pasando por el campo de las buenas maneras, el modo de comer, etc.). La ley no escrita se convierte en amiga de los hombres porque los educa en las costumbres, porque es lo que da a los hombres el terreno firme donde poner los pies y no tener así que estar siempre inventándolo todo. De ese modo, aparece una estabilidad que protege los bienes propios, los sustrae de la arbitrariedad egoísta o violenta, fija los modos de educar y los transmite, etc. La vida común de las personas se convierte, por la costumbre, por la ley no escrita, en algo *seguro* frente a las amenazas que podrían destruirla.

23. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103b 5.
24. Aristóteles, *Política*, 1269a 18.
25. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 97, a. 3.

11.7. La seguridad de la vida humana

El planteamiento subjetivista de la libertad no admite otra ley que la que cada uno se da a sí mismo y ve la organización de las leyes como un ámbito extraño que se nos quiere imponer. La falta de aprecio a la ley impide ver la vida social como ese escenario de la plenitud humana, y se conforma resignadamente con verlo como el lugar de la prostitución humana o del imperio de las voluntades particulares. La desconfianza hacia la política procede de la contemplación de una sociedad en la que la belleza de la nomocracia ha sido sustituida por la lucha, legal o ilegal, entre fuerzas que son, con mucho, superiores al individuo.

Todo esto nos hace volver los ojos a una necesidad básica del hombre: la de saber a qué atenerse y prever lo que sucederá, de modo que la conducta pueda tomar en cada momento las decisiones oportunas: «La reserva que el hombre tiene para su relativa carencia de instintos, es el saber, y, en este caso, el saber práctico. El saber práctico, la ética vivida y sabida, dan solidez y seguridad a mi comportamiento cotidiano y, con ello, a mi vida» [26]; es decir, me ayudan a decidir. «La ética es el arte de saber comportarse frente a las circunstancias cambiantes de la vida» [27], el arte de vivir. El hombre necesita seguridades y certezas desde las que vivir y actuar.

La estabilidad y la seguridad de la vida humana significan también la posesión y uso pacífico y estable de los propios derechos: poseer un territorio, tener una casa y sus instrumentos, vivir en paz, poder trabajar, poder expresarse, vivir la propia religión, etc. Los recursos con los que el hombre puede defenderse de los peligros que amenazan esta seguridad son la fuerza y la razón. Cuando ambas se unen, los resultados son infinitamente mayores que cuando actúan separadamente. La razón proporciona el saber necesario para encauzar de modo adecuado la fuerza (el odio, la envidia, la ira, etc.), comunicarse con los demás y preservar la vida social. Por su lado, la fuerza da la posibilidad de defender las convicciones de la propia razón y de luchar por la verdad. La fuerza y la razón unidas producen en el hombre y la sociedad la virtud, que es «fuerza benefactora» [28].

Una forma de injusticia que introduce el desequilibrio consiste en afirmar que no todos los hombres son iguales, sino que hay una desigualdad nativa entre ellos. El racismo, la esclavitud y las formas despóticas de servidumbre son muestras de ello. Frente a esto hay que decir que todos los hombres somos iguales, ya que no es posible encontrar argumentos que justifiquen la superioridad de unos sobre otros. Desde luego que cabe una superioridad fáctica (si mi oponente mide dos metros y es cinturón negro de kárate es casi seguro que, si nos peleamos, me

26. R. Alvira, *Reivindación de la voluntad*, cit., 176.
27. Ibíd.
28. Aristóteles, *Rethorica*, 1361a 20.

partirá por lo menos un brazo), pero no ontológica (si los hombres dependieran del uso de alguna facultad para poder ser considerados como dignos, ¿no caeríamos de nuevo en esa ley del más fuerte y de selección de la raza que tantos estragos causó en la Alemania de los años treinta?).

La justificación y el empleo de la fuerza coactiva para someter a los demás a mi voluntad es una constante histórica. Esta tendencia agresiva es un «diálogo mal llevado», una sustitución de la razón por la fuerza. La erradicación de esa tendencia es una tela que de modo cíclico hay que volver a tejer, para que el poder de la injusticia no haga retroceder al de la justicia. La seguridad se transforma en *paz* cuando se le añade la armonía del hombre con el medio, con los demás hombres y consigo mismo: la paz exterior significa ausencia de conflictos y la presencia de la concordia que tiene, como requisito previo, la armonía del alma, la paz interior.

11.8. Por qué la autoridad

Los hombres somos diferentes, porque somos irrepetibles; vivimos en situaciones diferentes, y nuestro carácter, estirpe, gustos, hábitos adquiridos y cultura son distintos. La diferencia es una riqueza no reñida con la igualdad —entendida como ausencia de inferioridad—. Los hombres somos iguales siendo semejantes, y al mismo tiempo distintos. El hombre es una pluralidad de seres únicos (H. Arendt). La semejanza de los hombres procede de la identidad biológica y del hecho de que todos somos personas, dueños de razón y libertad. Esta semejanza funda la solidaridad, que nos hace ver a cualquier hombre como alguien semejante a nosotros, digno.

La diferencia de situaciones y la limitación humana de recursos, conocimientos y capacidades físicas, funda el hecho de que se dé la inferioridad o superioridad de unos hombres frente a otros. Estas diferencias son relativas, y se refieren no al nivel ontológico (o transcendental) de lo que es el hombre, sino a sus capacidades operativas: un pobre nómada que vaga por la sabana es tan persona como el más brillante catedrático de una universidad de prestigio o el banquero más influyente de una potencia económica; pero su capacidad de influencia es palpablemente menor. Cuando la superioridad de un hombre frente a otro lleva a que uno disponga de la libertad del otro, en orden a compartir el bien de que se trate, aparece *la autoridad* (por ejemplo, el banquero tiene la potestad para hacer que el nómada trabaje para él, le entregue su tiempo; el nómada tendría que tener la posibilidad de no aceptar —«me quedo con mi campo»—).

La autoridad es la instancia que dirige a los hombres hacia los bienes que constituyen su fin, cuando éstos no son capaces de alcanzar esos bienes sin la ayuda de quien manda. El sentido de la autoridad es disponer de la libertad de otros hacia los bienes que necesitan, y que por sí solos no pueden alcanzar. Todo

lo que se aparte de eso implica corrupción de la autoridad; es decir, autoritarismo y prostitución de los bienes comunes, que entonces dejan de alcanzarse. La perversión de la autoridad es el más grave daño que puede sufrir la comunidad humana.

La autoridad nunca es natural, sino adquirida: se llega a ella, no se nace poseyéndola. Ningún hombre debería apropiársela: solamente cabe recibirla cuando otros la otorgan. No hay nada que dignifique más al hombre que ser una autoridad justa, y nada que le degrade tanto como ser un déspota. Disponer como uno quiera de la libertad de otros no es una tarea natural de la persona humana, sino más bien una acción que tiene algo de divina. Ejercer una autoridad es añadir una *vida segunda* a la propia. Apropiarse inadecuadamente de ese don es maltratar el corazón de la verdad de las cosas.

11.9. Funciones de la autoridad

Señalaremos ahora las funciones de la autoridad política, entendiendo este término como *dominio sobre hombres libres*. Conviene advertir que la sociedad entera está llena de formas de ejercer la autoridad, desde las grandes hasta las pequeñas, desde el presidente de una gran compañía hasta una bibliotecaria.

1) Las controversias prácticas tienen más de una solución acertada: habitualmente se pueden hacer de varias maneras. Quien se empeña en que sólo hay una manera de hacer bien las cosas, es un enemigo de la libertad de los demás, puesto que en la acción humana cabe una pluralidad de medios buenos para un mismo fin. La ideología es la pretensión de que todos los medios para un determinado fin son ilusorios, excepto uno[29]. Es la absolutización de una opción en el campo plural de la práctica.

Esta pluralidad posible de medios exige una autoridad que decida de qué modo, entre los varios posibles, se harán las cosas (en qué plazo, con qué estrategia, etc.). Esa decisión es solidaria de asignar una tarea concreta a cada uno de los que participan en una obra común. Se trata de efectuar la división del trabajo entre los miembros del grupo. Por tanto, la primera función de la autoridad es unificar la acción común mediante la elección de los medios y el reparto y coordinación de las tareas. Esto puede llamarse *función organizadora* de la sociedad. La legislación del Estado, de las instituciones y de las autoridades grandes y pequeñas (un guardia de tráfico, el jefe de personal de una empresa, etc.), consiste en ordenar la diversidad de fuerzas y posibilidades que se plantean en unas circunstancias concretas (desde la política económica a la distribución del tráfico en un cruce especialmente problemático).

29. Y. R. Simon, *A general theory of authority*, cit., 42.

2) La función organizadora tropieza a menudo con el problema de que los que obedecen hagan suyo el mandato. Las órdenes de la autoridad política deben ser entendidas y asumidas por el receptor, de otro modo se pierden en el aire: para que haya orden alguien debe mandar, pero otro tiene que estar obedeciendo. Esta situación abre a un diálogo receptivo entre los dos términos de la autoridad (el que manda y el que obedece), que termina perfeccionando las órdenes iniciales, e incorporando al mando al que obedece. Pero como la capacidad humana de regirse por la razón no está asegurada, se plantea la necesidad de que el mandato de la autoridad tenga tres condiciones fundamentales:

a) *Que se rija por una ley*. La autoridad es un mandato, pero ese mandato debe ser *razonable*, es decir, debe partir de las premisas que la ley pone, dejando un margen para que el que obedece pueda encontrar nuevas conclusiones, conforme a las circunstancias variables y contingentes de su situación concreta. La autoridad es un auxilio a la ley, pero no al revés. No es que la autoridad se sirva de leyes, sino que las leyes implantan su vigencia por medio de las autoridades. Una autoridad sin ley rebaja al hombre a la condición de bruto o de instrumento irracional que meramente se usa. La esclavitud funciona con esa premisa: en la medida en que el esclavo no es susceptible de leyes no hay por qué tratarle con justicia. Cuando la autoridad no está medida por la ley, *usurpa* el lugar de ésta, y se hace despótica.

b) Que la autoridad vele por que esa ley sea respetada, puesto que conculcarla significa incurrir en injusticia e instaurar el imperio de la violencia: «el poder encargado de unificar la acción común a través de reglas obligatorias para todos es lo que se llama autoridad» [30]. Corresponde a esta función de la autoridad tanto el promulgar la ley como sancionar su incumplimiento; es decir, imponer una fuerza coactiva superior a la fuerza particular que pretenda atropellar el derecho. Esta tendencia, que lleva al hombre a ser injusto, es universal y un motivo justificado para no confiar en la fuerza persuasiva de las razones. Lo ideal sería poder dialogar siempre, la realidad es que hay gente ante la que es primario y fundamental defenderse.

c) *Que preserve el derecho de las personas singulares*. La ley y la autoridad deben instaurar un ámbito de seguridad dentro del cual pueda desplegarse la libre iniciativa privada. Y que hagan funcionar un sistema judicial de resolución de conflictos que preserve la justicia del derecho privado.

3) La tercera gran función de la autoridad es *dar testimonio de la verdad*. El desempeño de esta función corresponde a un tipo de autoridad enteramente distinta de las dos anteriores: la *auctoritas*, que es propia del testigo, del que *ha visto* la verdad y *da fe* de ella. «La *auctoritas* es el prestigio del saber públicamente reconocido» [31]. ¿En qué condiciones puedo asentir a lo que dice, y creer la verdad

30. Y. R. Simon, *A general theory of authority*, cit., 48.
31. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 175.

que alguien dice testificar? Asentir y creer la verdad testificada no está reñido con la libertad intelectual, puesto que hay muchas verdades, experiencias, hechos, etc., que sólo se pueden tomar en cuenta mediante el asentimiento de la creencia, humana o religiosa[32]. La labor de enseñanza del maestro y de aprendizaje del discípulo se basa enteramente en ese asentimiento, que encuentra en la *auctoritas* una superioridad que inspira confianza y seguridad. El papel de la creencia ocupa en el conocimiento y la conducta humanas un espacio mucho mayor que la evidencia y la comprobación directa: no es posible vivir sin asentir a la autoridad del testimonio de los demás y tomarlo como punto de partida; querer comprobarlo todo es rigurosamente imposible.

4) «La autoridad sustituye con frecuencia la razón y la voluntad de un agente humano que, en vista de alguna deficiencia, no puede cuidar de sí mismo»[33]. Esta cuarta función de la autoridad puede llamarse *paternal*, y es la propia de los padres o de quienes tienen la tarea de educar a los que no se valen a sí mismos. En este sentido es pasajera: «porque sustituye una razón y una voluntad deficientes, la autoridad paternal es provisional y de carácter pedagógico. Se vuelve abusiva tan pronto como cesa de apuntar a su propia desaparición. Su operación cumplida queda mejor demostrada cuando el súbdito no necesita seguir siendo gobernada por ella»[34].

5) La más digna función de la autoridad, y su realización más perfecta, consiste en *la comunicación de la excelencia*, es decir, en dar a los súbditos aquellos bienes que la misma autoridad posee como propios. O, como ya hemos apuntado repetidas veces, proporcionar los medios para que la comunidad sea un lugar donde compartir diálogo y experiencias, en el que todo el mundo esté en condiciones de aportar y, también, de aceptar ayuda. Esta última función plantea un problema cuya resolución ocupa a la mejor ciencia política: *¿quién debe mandar?*[35]. La respuesta más convincente parece decir que *los mejores*[36], el problema es encontrarlos o, mejor dicho, tener los resortes necesarios para poder formarlos y que ellos quieran aceptar esa tarea. La libertad, la realidad de lo imprevisible, siempre aparece en el esfuerzo por la consecución de la excelencia. En el

32. Sobre el tema del asentimiento propio de la fe humana y divina, es ya clásica la obra de J. H. Newman, *The grammar of assent*, Longman, Londres, 1985. Cfr. también Y. R. Simon, *A general theory of authority*, cit., 84-114.

33. Y. R. Simon, *A general theory of authority*, cit., 133.

34. Ibíd., 134.

35. Esta es la gran cuestión a la que responde la entera filosofía platónica. Cfr. Platón, *República*, 518c-520e y W. Jaeger, *Paideia*, cit., 691-697. En ambos pasajes se encuentra una interpretación del famoso mito de la caverna desde el punto de vista de la *paideia*, que es una perspectiva mejor ajustada a la intención de Platón que la interpretación meramente epistemológica.

36. A primera vista, ésta *no es* hoy la respuesta más común, sino más bien esta otra: debe mandar aquel que sea designado por la mayoría. Este criterio es el propio de la democracia. De todos modos, hay instituciones que no son democráticas, como las empresas. Dentro de la democracia, ese criterio es central, pero no puede ser *el único*: hace falta que el candidato cumpla además unos requisitos de excelencia personal. Olvidarlo es arruinar el sistema democrático.

caso del gobierno el problema es más claro en la medida en que siempre afecta a un ámbito amplio de personas.

¿En qué consistiría esa formación? Probablemente en tener una excelencia cuádruple: *técnica* (destreza profesional en el arte del gobierno), *humana* (que sea capaz de amistad, que tenga iniciativa, que sepa exigir a cada uno según sus posibilidades —no menos, no más—), *moral* (dotado de virtud y de justicia) y *política* (versado en el arte de la prudencia, es decir, dotado para la correcta toma de decisiones directivas). Gobernar (un país, una empresa, una institución educativa, una casa) es una tarea en la que se pone en juego la totalidad de las posibilidades humanas y que, por tanto, exige el mayor de los cuidados y conlleva una carga inmensa de responsabilidad.

12. La cultura

12.1. Elementos de la cultura

«Originariamente, cultura es un término que apunta a *la acción de cultivar*; significa la acción mediante la cual el hombre se ocupa de sí mismo, no quedando en puro estado *natural*. De ahí la contraposición naturaleza-cultura. (...) Hombre culto es aquel que se *ha cultivado*» [1]. El término *cultivar* denota atención, *cuidado*. La primera dimensión de la cultura es la «interiorización y enriquecimiento de cada sujeto» [2] mediante el aprendizaje, «el amueblado y decorado de su mente y de su psique» [3]. Cultura significa por tanto tener conocimientos, *riqueza interior*, mundo íntimo. El origen de toda cultura es el núcleo creativo y afectivo de la persona, una sabiduría que crece hacia dentro, porque se cultiva, para después salir fuera.

Frente a la primacía de la exterioridad, el espíritu humano se caracteriza por saber habitar dentro de sí y crear un mundo interior, que no es soñado, sino vivido. Sólo en este habitar se encuentra la felicidad y la plenitud. Es el lugar del encuentro con la propia intimidad, retirada a un santuario interior, realidad creadora de la que brotan ideas, proyectos que acabarán saliendo al exterior. La persona humana ama el silencio porque le permite soñar, imaginar, escuchar su voz íntima, conocerse. El descubrimiento de la interioridad y su cultivo son el requisito para una verdadera *bildung* (formación) [4].

Tener espíritu cultivado es saber leer las obras humanas, poder detenerse ante lo cotidiano que desvela algo majestuoso, descubrir la profundidad de lo que se

1. R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 141.
2. Ibíd., 197.
3. J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, cit., 425.
4. Cfr. F. Delclaux, *El silencio creador*, Rialp, Madrid, 1969.

encuentra al alcance de la mano, no dejar que lo bello pase desapercibido, o que sólo se considere como interesante lo ruidoso, lo grande, lo llamativo o lo desproporcionado. Un gusto cultivado sabe de matices, llega a donde no puede hacerlo el ignorante.

En un sentido más estricto, cultura es cualquier manifestación humana. La capacidad de manifestar fue señalada como nota definitoria de la persona: es la expresión externa de la interioridad. La cultura está constituida por todas aquellas acciones mediante las cuales la persona se manifiesta.

La expresión humana se sirve siempre de una materia a la que añade una forma, que no estaba antes, y que lleva consigo un significado que procede de la inteligencia, y que manifiesta intenciones, deseos, etc. Lo que define al hombre como ser cultural es esta capacidad de revestir lo material, mediante una forma añadida, de un significado que procede del mundo interior y que ordena la obra humana a otra cosa distinta de ella misma. Por la cultura la mano es algo más que un miembro para coger: expresa saludo, acogida, fraternidad, cariño, o por el contrario violencia, hosquedad, etc.

Por la cultura aparecen también las *obras humanas,* los objetos que los hombres producen. Un martillo, las ventanas, la ordenación de una calle o de un campo, los caminos, las casas... Aparecen los útiles, los adornos, los objetos artísticos, la literatura, las cuentas corrientes, los abogados con sus leyes, aparatos médicos, el hormigón y las estructuras, etc. Todas éstas son formas añadidas a las realidades naturales.

Lo decisivo de la manifestación humana es que mediante ella el hombre *da forma* a las cosas e incrementa así el mundo natural, aumenta el número de realidades. El mundo en que habitamos está lleno de cosas que serían inexplicables sin la existencia del hombre. Un libro, sin lectores, sería un objeto sin finalidad; una clínica sin enfermos tampoco tendría sentido. Los seres humanos dotamos de significado a las nuevas realidades, enriquecemos el mundo, lo hacemos pasar de ser Tierra a ser el hábitat, la casa, el lugar donde se desarrolla nuestro carácter mundano.

A este conjunto de objetos culturales lo denominamos cultura en sentido objetivo. No son algo separado de la naturaleza, sino una continuación de ella. Nacen como modificaciones de seres naturales (una silla, por ejemplo), y se guardan junto a ella (dentro de la casa, o debajo de un árbol). *La cultura en sentido objetivo es una continuación de la naturaleza*: «el hombre es más que naturaleza, y por eso la continúa; esa continuación señala que el hombre es espíritu» [5]. Si el hombre resulta que es capaz de enriquecer lo que estaba dado biológicamente, es señal de que es capaz de superar la mera biología, lo natural: el carácter creador

5. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 171.

del ser humano en la cultura es una razón muy importante para señalar que el hombre no se circunscribe al tiempo de lo biológico, que lo transciende.

Además, la forma de los objetos culturales remite a algo distinto de ella misma. El ejemplo más claro es el lenguaje: se trata de voces articuladas o signos escritos, que portan en sí mismos un significado. Es decir, su carácter de signos implica la capacidad de superar su carácter físico (un ruido, unas rayas en el papel) para abrirse al mundo de los significados (entender el mensaje al que esos ruidos o rayas se refieren). El carácter simbólico de las obras humanas es algo convencional, es decir, libre y modificable: se fija el significado de una palabra, pero puede variar; el gesto de la amistad no es siempre el mismo (besarse, darse la mano, rozar la nariz, compartir sal). La cultura es libre, y por tanto, convencional, variable, histórica.

Así pues, se pueden distinguir en la cultura humana las dimensiones expresiva y comunicativa, productiva, simbólica e histórica que en la realidad se dan siempre unidas. A continuación trataremos algo más de cada una de ellas, de modo que de la consideración de todas obtengamos una visión algo más completa de la sorprendente capacidad creadora del hombre.

12.2. Acciones expresivas y comunicativas

No siempre se considera de modo suficiente la función expresiva de la cultura. En realidad, la expresión del espíritu humano es la cultura misma. El científico tiene la tentación de *objetivar* la creatividad humana en sus obras, para así medirla y sacar del análisis leyes generales. Sin embargo, para entender cabalmente la cultura, es preciso no separarla de su autor, pues éste la crea inspirándose en las verdades, valores y fines que contempla desde su mundo interior. La cultura, antes de ser obra, es *tarea creadora*.

Esto ha sido percibido con toda exactitud por la escuela hermenéutica, que busca comprender al hombre e interpretar sus obras «desde dentro», sacando a la luz la inspiración y la imagen del mundo que las anima. La hermenéutica se convierte así en un método de comprensión e interpretación de culturas y épocas distintas a la nuestra, puesto que se pregunta por el espíritu que las hizo nacer y busca interpretar su sentido. En realidad cuando el hombre «lee» un libro, o contempla una catedral gótica lo que hace es interpretar y comprender su sentido [6]. Para entenderlo es útil preguntarse quién los «escribió», qué inspiración tenía y qué verdad pretendía expresar al hacerlo.

Es importante notar que la cultura no es sólo expresión de una subjetividad, sino *expresión de la verdad* vista por una subjetividad. Al interpretar una obra cul-

6. Sobre la hermeneútica, cfr. H. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, 333 y ss.; L. Polo, *Introducción a la filosofía*, cit., 122 y ss.

tural hemos de buscar la verdad expresada, y a eso nos ayuda el comprender a la persona que la expresó. Pero si nos quedamos en esto último, la lectura de las obras culturales se convierte en pura erudición. No es así, sino que toda obra cultural lleva dentro una verdad que podemos llegar a comprender.

La función expresiva de la cultura destaca en aquellas acciones que tienen en sí mismas un sentido y una finalidad simultánea a su realización; es decir, aquellas en las cuales la presencia del espíritu hace que los bienes y sentimientos que expresan sean compartibles por otros. Son las *acciones comunes* por excelencia, puesto que las acciones expresivas no suelen obedecer sólo a un interés útil, sino que parece predominar en ellas una belleza que se comunica, que nace de la verdad expresada en ellas. Podemos intentar agruparlas, teniendo claro que todas ellas son *cultura*:

1) *Los gestos*. Saludar, sonreír, dar la bienvenida, etc., son la primera forma de lenguaje; a veces el silencio es más expresivo que la palabra: el hombre es el único ser que hace del callar un gesto característico [7].

2) *El lenguaje hablado* expresa el pensamiento teórico y práctico. *Decir* palabras es usar términos que tienen un significado conocido por otros, es comunicarse. El lenguaje hablado es quizá la acción expresiva y comunicativa más importante en la cultura [8].

3) *Las costumbres*, que son gestos repetidos muchas veces, que otorgan seguridad a la vida humana. Fácilmente se convierten en *ritos*: el rito de una comida de fiesta, o de una ceremonia nupcial. Las normas de cortesía son gestos rituales: dar los buenos días, levantarse del asiento al sernos presentado un desconocido, ceder el paso o el asiento del autobús, etc.

4) Algunos gestos son ya auténticas *acciones receptivas* porque implican *cultivar la atención* hacia algo, esperar o dirigirse hacia un ser que nos atrae. Las acciones receptivas son la manera de dirigir nuestra atención hacia el mundo, significan abrirse a él de una determinada manera. Suelen exigir *silencio*, pues éste es condición de la atención: sólo quien calla puede atender. El ruido mata el callar.

5) Otros gestos, frecuentemente acompañados de lenguaje hablado, son *donales*, porque otorgan un bien o un mal, como sucede con los actos propios del amor y del odio: enseñar, ayudar, cuidar, asentir, insultar, engañar, etc. Las acciones donales forman parte de las acciones *relacionales*, que se dirigen a los demás: desde firmar un contrato hasta pedir un billete. Acciones relacionales comunicativas [9] son las que establecen una relación interpersonal de cualquier tipo.

7. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., &34, 184: «la silenciosidad es un modo del habla».
8. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 154-166.
9. La reflexión de Heidegger (cfr. *Ser y tiempo*, cit., &41) sobre el «cuidado» del hombre acerca de lo que le rodea como una característica peculiar suya ha sido continuado por otros filósofos: cfr.

6) Dos tipos especiales de acciones relacionales íntimamente ligadas entre sí son *las acciones lúdicas* y *las acciones simbólicas*. Sobre ellas volveremos.

12.3. Acciones productivas, trabajo y profesión

La expresión y la comunicación humanas se sirven siempre de una materia a la que añaden una forma nueva: dar forma a una materia es crear, producir una obra cultural. Desde esta perspectiva, la materialización del espíritu y la espiritualización de la materia es aquello específico del hombre que puede ser llamado cultura: el espíritu se vuelve objetivo (Hegel), deja huella, permanece; la materia recibe una forma de carácter inteligente que la espiritualiza y la reviste de significados y valores de los que por sí misma carece. Un cartel de «prohibido el paso», por ejemplo, sustituye al muro de cierre, y expresa un derecho del propietario: es una construcción cultural con valor real, nos obliga a detenernos, nos dota de responsabilidades.

Los objetos culturales sustituyen y apoyan el gesto y la costumbre, humanizan el mundo y la vida, llevan a significados que están más allá de lo que externamente esas cosas son: una mesa puesta en el comedor significa que es la hora de comer; si los cubiertos y vajilla son los buenos es que hay una fiesta; del mismo modo en una boda no se sirven macarrones con tomate: las cosas tienen significados, convencionales pero al tiempo necesarios. Un novio no le da a su prometida un anillo de hierro en la pedida; la «vajilla de la abuela» se guarda porque es un objeto que lleva al origen de la familia; del mismo modo se celebran los aniversarios, pues son días que merecieron la posibilidad de repetirse siempre.

Así el hombre, en cuanto que ser cultural, crea signos significativos, relaciones entre estos signos, plexos, redes, de significados. El trabajo, por tanto, no es sólo la actividad y el movimiento fatigosos mediante los cuales el hombre satisface sus necesidades, sino que es también su resultado: la organización, transformación y continuación del medio natural en el que el hombre vive; en definitiva, *la mejora del mundo*.

Por eso conviene destacar lo que se conoce como sentido o rendimiento subjetivo del trabajo[10]; esto es, aquel que se da en cuanto que el hombre disfruta y se perfecciona poseyendo el fruto de su tarea. La razón ya la dijo Aristóteles: «la obra es en cierto modo el hacedor en acto»[11], es decir, el hombre ama su obra por-

R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., 254-255. Especialmente interesante es tomar como base de una teoría sociológica la capacidad relacional del hombre, como ha hecho P. P. Donati en *Teoria relazionale de la società*, Franco Angeli, Milán, 1991.

10. J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, cit., 485-495.

11. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1168a 7.

que ama el ser, y su obra es una prolongación de su propio ser. Ésta es la señal de la *voluntad creadora* que todo hombre tiene: lo que yo hago queda. Si tengo un día feliz, pasa; si por ese día feliz escribo un poema, pinto un cuadro, entonces se queda pues lo puedo evocar. Si pasan los años, voy perdiendo la vida; si, en cambio, cada año es una obra hecha (un proyecto profesional, la familia, tener hijos, asumir los fracasos), esta obra queda, y yo soy reconocible en ella, y yo soy ella.

El hombre ama el trabajo cuando siente pasión por crear y poseer lo creado. Por el contrario, no lo puede amar cuando es sólo fatiga física, esfuerzo, mercancía entregada a cambio de un salario. Cuando el hombre no puede trabajar y llevar a cabo su obra, no alcanza su plenitud. Esto es reducirle al «paro antropológico», a ser una piedra, o un parásito que vive de subsidios o herencias. Esto no es aceptable y por eso trabajar es un derecho: es el cauce del desarrollo y la creatividad humanas. Y es que el hombre necesita algo más que subsistir: necesita perfeccionarse, y perfeccionar el mundo y la sociedad y eso se logra trabajando. «El trabajo es la forma más expresiva de la esencia total del ser humano» [12].

La apropiación gozosa, mediante la creatividad, del fruto del trabajo sitúa a éste en un plano muy superior al de la subsistencia. Entender que el trabajo es el camino de la realización humana ha sido un descubrimiento extraordinario, pero tardío. Antes del siglo XVII el hombre concebía el cultivo del conocimiento como una tarea educativa «liberal», desvinculada del trabajo y superior a él. Por eso, la realización y perfeccionamiento humanos se efectuaban fuera del trabajo, en el ocio, a través de tareas no serviles ni productivas, sino morales, educativas y religiosas. Cada hombre tenía ya una tarea asignada por el lugar natural donde nacía, y sólo se esperaba de él que cumpliese bien la función que le había correspondido (ser buen artesano, buen rey o buena esposa). El trabajo no estaba vinculado al cultivo del conocimiento; era algo servil, instrumental y ceñido a la necesidad [13], era algo que marcaba con un sello de indignidad la vida: el trabajador era el siervo; el señor estaba para otros menesteres. Del mismo modo, trabajar era un castigo y la bonanza se veía como un signo de bendición.

La cultura capitalista dio lugar a un largo proceso de afirmación del valor del individuo, en el cual el trabajo, junto al ejercicio de la libertad, pasó a ser una tarea central en la realización de todo hombre. Hoy en día, tras un largo proceso de liberación de la miseria proletaria y de conquista de libertades, se ha llegado a valorar seriamente la importancia de su finalidad. El trabajo no es ya una tarea servil, aunque necesaria, ni tiene una importancia meramente económica, como ocurría en el primer capitalismo, sino que es la actividad esencial para que el hombre se realice como hombre y ocupe el puesto que merece en la vida social. Es hoy la

12. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit., 206.

13. Aristóteles, en su *Política* (cfr. por ejemplo, el libro VII, 1329a 1-1333b 3), presenta su ciudad ideal organizada según estos principios.

tarea socializadora por excelencia. El hombre, mediante el trabajo, se convierte en *un profesional,* es decir, un «experto», competente para realizar tareas que no puede hacer cualquiera [14].

Así, la profesionalidad es el criterio de retribución económica, pues recibe más aquel que hace mejor su tarea, por ser sus servicios profesionales más y mejor demandados. Y es la profesión y no el nacimiento, ni la clase social, la que distribuye a los hombres y les otorga el cauce de su propio perfeccionamiento y su lugar social. Todo esto presupone una organización social y una mentalidad cultural basadas en la libre iniciativa y responsabilidad de las personas. El mundo antiguo, que contenía valores hoy quizá olvidados, carecía, sin embargo, de estos principios de organización.

La tecnocracia y el funcionalismo tienden a identificar profesión con pericia técnica. En rigor, si el trabajo es el camino de la realización humana, habrá que ver la profesión como uno de los modos principales de llevar a la práctica los propios ideales y valores, y como una parte decisiva del propio proyecto vital. La consideración detallada de la virtud de la profesionalidad corresponde a la ética, y es hoy un tema de la mayor importancia, puesto que la correcta relación entre ética y profesión ayuda a realizar mejor esta última: la ética exige en primer lugar realizar bien el propio trabajo. Realizar bien quiere decir que la dimensión moral y la dimensión profesional del trabajo no son separables. Un trabajo no es verdaderamente bueno si no es también moralmente correcto. Se puede ser un gran técnico en el diseño de armas de destrucción de masas, o un perfecto traficante de drogas, o dirigir con eficacia una potente red de pornografía infantil. Pero el daño que esas actividades causan —en primer lugar al autor, en segundo al destinatario—, hace que en ellas se haya perdido el fin y el sentido de la tarea profesional: no se puede escindir la vida de la verdad sin pagar por ello la ruina de la propia existencia.

De aquí podemos tratar de señalar los principales tipos de acciones productivas:

1) La técnica, que se puede entender como medio de apropiación del mundo y como el conjunto de instrumentos con los cuales el hombre lo habita.

2) El conjunto de objetos simbólicos, no empleables en puro sentido técnico-instrumental, en los cuales se depositan los valores morales y religiosos de un pueblo. Es esto lo que se entiende coloquialmente por «cultura»: libros, monumentos, objetos ornamentales, museos, etc.

3) El lenguaje comunicativo, en cuanto que la palabra se deposita en soportes más permanentes que el habla. Tradicionalmente ha sido *la escritura,* en la cual se depositan los conocimientos teóricos (la ciencia), los prácticos (la técni-

14. Cfr. P. Drucker, *Las nuevas realidades,* Edhasa, Barcelona, 1989; D. Bell, «La empresa en el nuevo siglo», en *Atlántida,* 6, 1991, 133-142.

ca), y el saber narrativo. Hoy se puede hablar del lenguaje cinematográfico (que ha variado de una manera armónica con la sociedad y ha influido enormemente en los cambios de ésta), informático, etc.

4) La transformación de la *tierra* en *mundo* humano por medio del dominio sobre los medios naturales: agricultura, ingeniería, arquitectura, diseño, urbanismo, etc.

5) El mundo de lo económico, de la especulación, de los valores bursátiles, etc., es otro de los principales añadidos del hombre al mundo. El dinero y el sistema económico son las grandes concreciones de esa creatividad.

6) Por último, el derecho y el sistema de las instituciones.

El conjunto es portentoso: resulta comprensible la tentación de explicar al hombre como una mera función de este complejo sistema cultural y tecnológico que son sus obras. Pero es una tentación poco convincente si se piensa que es el hombre quien los ha construido, y que sólo él es capaz de hacer funcionar ese sistema correctamente. Lo decisivo es siempre la persona. No obstante, ocurre que muchos individuos experimentan una real sensación de alienación en cuanto que son subordinados a sus propias creaciones. Desde películas como *Metrópolis* (F. Lang) o *Tiempos modernos* (Ch. Chaplin) se ha denunciado esa reducción del hombre a *homo faber*. Hoy día basta con conocer ciertas fábricas que tienen las multinacionales textiles en países del Tercer Mundo, o el horario de trabajo de un ejecutivo de Wall Street (y lugares similares) para caer en la cuenta de que la realidad sigue siendo decepcionante.

12.4. Los símbolos y las acciones simbólicas

Todo objeto y acción cultural tienen una función simbólica, que remite el producto humano a otra cosa. Así sucede, de modo eminente, en el lenguaje. Función simbólica quiere decir, en primer lugar, *función representativa*, y ésta es algo propio de toda realidad cultural, en cuanto significa algo distinto de sí misma, o se remite a ello: un martillo está de por sí aludiendo a una mano que lo empuñe y a un objeto sobre el que golpear. En el martillo «vemos» de algún modo la mano y el clavo.

Trataremos de precisar lo que en rigor es un símbolo, puesto que así entenderemos mejor su riqueza [15]. Un símbolo en sentido estricto, por ejemplo, una bandera, se diferencia de una señal o signo natural (el humo es señal de fuego), de un signo artificial (un semáforo) y de un signo lógico (el signo matemático «+») por el hecho fundamental de ser una imagen que alude a un objeto ausente, dife-

15. Cfr. J. Peña, *Imaginación, símbolo y realidad*, cit., 41-98.

rente a él mismo. Un león rampante es la imagen de un animal, pero además simboliza el valor, *valentía*, porque el comportamiento del león se parece al del valiente. En cambio, los signos agotan su ser en aquello a lo que remiten. En un semáforo la luz verde o roja es una señal para actuar de un modo determinado. Si el semáforo no da luces verdes y rojas no sirve. Los símbolos son algo más que señales: son imágenes de algo, representan algo que no son estrictamente ellos mismos, son imagen con sentido. «Un símbolo es un objeto que, aparte de su propia significación inmediata, sugiere también otra, especialmente de contenido más ideal, que no puede encarnar perfectamente» [16].

Por tratarse de un conocimiento más imaginativo que racional, el símbolo trae hasta nosotros una realidad ausente, pero de una manera oscura, imperfecta, sugerente. Remite a realidades diferentes a él mismo, muchas veces lejanas a nosotros, y por tanto todavía mal conocidas. El símbolo es un recurso que tiene el hombre para hacer presentes realidades que no puede o no quiere expresar de modo claro y distinto. Por ejemplo, los indios apaches se pintaban la cara para hacer la guerra, queriendo aparecer ante los enemigos como seres terribles. Una flor es símbolo de belleza y de amor, pero de una manera que apela a los sentimientos, no a la racionalidad lógica (lógicamente una flor es «lo que comen las vacas», o lo que da semillas, nada más). Y así, podemos definir un símbolo [17], como la imagen de una cosa, que hace intuitivamente presente otra distinta, de modo directo e imperfecto, no completamente determinado, de manera que empezamos a poseer de algún modo lo simbolizado. El hombre se sirve de los símbolos para empezar a conocer y adueñarse de realidades que de momento no posee del todo, o que nunca podrá poseer plenamente, y que por ello no son racionalizables. La función simbólica corre a cargo de la imaginación, y desempeña en la cultura un papel de primer orden.

El hombre necesita de los símbolos, y también de los signos, para *relacionarse con lo ausente*, para ampliar el radio de la realidad poseída. El símbolo es la puerta de acceso al misterio y a lo misterioso. Negarlo es negar que haya realidades que superen nuestra capacidad de conocer, y eso es una posición precipitada (entre otras cosas porque apenas sabemos nada de nuestro origen y nuestro fin). El símbolo es una de las maneras que el hombre tiene de *materializar lo espiritual* y de superar la distancia que le separa de las realidades de las que quiere apropiarse. La capacidad de usar símbolos deriva de esa singular capacidad de referirse a lo no presente, a lo que no está delante, al futuro y al pasado.

Se deriva de aquí una conclusión importante: muchas acciones expresivas y muchos objetos culturales son simbólicos porque plasman materialmente esas referencias que el hombre hace a realidades ausentes. Por ejemplo, hay acciones simbólicas ligadas al uso de objetos que también lo son. Acciones simbólicas son

16. BALDWIN, *Dictionary of philosophy and psychology*, MacMillan, Gloucester, 1960, vol. 2, 140.
17. J. PEÑA, *Imaginación, símbolo y realidad*, cit., 41-47.

aquellas en las cuales la utilización de un objeto o gesto simbólico viene acompañada por el don o recepción de algún bien, superior al símbolo, pero representado por él. Así, la entrega de las llaves de la ciudad al rey simboliza que se le da el poder sobre ella. La entrega de los anillos y las palabras que intercambian los novios significan (y realizan) la promesa mutua de entrega. La señal de la cruz y las palabras que absuelven del sacerdote sobre el penitente simbolizan (y realizan) el perdón de los pecados. La exhibición de la tarjeta roja a un futbolista significa (y realiza) su expulsión del campo de juego. Un doctorado *honoris causa* simboliza el reconocimiento de una comunidad a la sabiduría eminente. El beso es una acción que simboliza variadas formas de amor, etc.

Las acciones simbólicas suelen realizarse mediante *las ceremonias,* y expresan muchas veces la entrega y/o recepción de bienes inmateriales. Hoy en día la comprensión de su sentido se ha debilitado: se pueden ver como puros actos de cortesía y estimación, o de táctica política interesada, rituales obligados, trámites. En otras épocas, las acciones simbólicas se han vivido con más intensidad, como actos que producen lo que significan y que exigen una atmósfera de solemnidad festiva. La barbarie y desigualdad social propias de esas épocas no deberían estorbar la valoración adecuada de cosas poseídas por ellos que hoy valoramos poco. Las acciones simbólicas no son reliquias del pasado, en tanto siguen siendo necesarias para expresar realidades que están más allá de la lógica y de la utilidad. De todos modos, en nuestros días seguimos celebrando algunos de los grandes símbolos (la boda, el nacimiento de un hijo, el amor, etc.).

12.5. El arte: sus dimensiones

La función simbólica mira, entre otras cosas, a una cierta apropiación de lo no presente. Hay al menos tres modos de llevar a cabo esa apropiación: *la magia, el juego y el arte*. La magia es algo radicalmente distinto del trabajo, pues éste nace del esfuerzo del trabajador y de la capacidad propia de los medios empleados. La magia, por el contrario, consiste en dominar y poseer una realidad ausente, por medio de una palabra, un signo o una acción que «capturan» esa realidad y la ponen a disposición del «mago». Lo mágico es lograr fines con medios desproporcionados [18], lograr los medios para ahorrarse el esfuerzo que exige la manipulación de las cosas, lograr atajos.

Ya hemos hablado del juego, aunque falta señalar que en él es un elemento esencial el que lleve a cabo una representación de algo que no es real *como si* fuera *de verdad*. La representación propia del juego tiene carácter simbólico: el niño

18. Toda tentación de lograr resultados demasiado fáciles es una recaída en la magia, y por tanto un cierto fraude, una vez que la ciencia y la técnica nos han enseñado que los procedimientos mágicos son una manera primitiva y engañosa de querer alcanzar los fines que nos proponemos; cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 176.

maneja los coches de juguete *como si* realmente andaran, y para jugar con él hay que hacer lo mismo. El niño deja de ser tal cuando, vestido de indio, deja de ver un sendero peligroso para caer en la cuenta de que no es más que el parque de su barrio y que él está, literalmente «haciendo el indio». O se vive lo jugado como importante y real o no se juega. Pasa lo mismo con el ajedrez: se puede jugar para ganar, e incluso hacer trampas, pero entonces no es un juego sino un *medio para* otra cosa (la victoria). Hay juego en verdad sólo si lo que se busca es *jugar*, al tiempo que eso se toma como una actividad máximamente seria (no hay nada más lógico y frecuente que un enfado porque alguien no se está tomando el juego *en serio* —el «vaquero» que se niega a morir, el otro que salta varias cuadrículas del tablero, el que no se mete en el partido, etc.). El juego tiene la virtud de cambiarnos de realidad.

Resta ahora volver los ojos a esa realidad humana maravillosa que es el arte. La belleza es un valor que en cierto modo convierte en fines a los seres que la tienen, porque éstos se vuelven por sí mismos preferibles. El arte es la actividad humana creadora de belleza. Se trata de un despliegue de la inteligencia y la voluntad creativas, es toda obra cultural dotada de belleza. Tiene, también, las cuatro dimensiones propias de toda obra cultural[19]:

1) Lo primero que aparece en el arte antiguo es su función simbólica: las obras de arte tienen al principio una finalidad de uso mágico (pinturas rupestres, totems) y religioso (ídolos, dioses), pues miran a hacer presentes a los espíritus, seres o animales representados. El arte es una respuesta al misterio de las fuerzas cósmicas y naturales, que el hombre trata de apropiarse. El arte siempre ha tenido una finalidad que no es la mera expresión de estados subjetivos, sino la representación del misterio, de lo espiritual, de lo lejano. *No se* pueden entender las obras de arte al margen de su referencia a las realidades en ellas representadas.

2) La realización del objeto artístico es difícil: requiere una pericia que los clásicos llamaron *tejné*, (técnica y arte) o, en latín, *ars*. Durante muchos siglos el arte y la técnica formaron una unidad: la túnica y la máscara de un sacerdote, o las armaduras, eran objetos que tenían valor instrumental, pero también forma artística. Todavía hoy la arquitectura es *ars*, una técnica constructiva, y al mismo tiempo un arte, en el sentido pleno de la palabra. Se dan unidos en ella el conocimiento técnico de los modos de construcción con el sentido estético en la distribución de espacios y formas.

Las formas premodernas de arte eran principalmente *artesanía, ars* realizada por gentes expertas en una técnica determinada. Pero la función simbólica seguía siendo decisiva en ellas, pues estaban al servicio de la comunidad: el arte expresaba y materializaba los bienes comunes, preparando los espacios y objetos necesarios para las acciones simbólicas. Quizá las plazas del renacimiento italia-

19. Para ilustrar esta idea se puede consultar E. H. GOMBRICH, *Historia del arte*, Alianza, Madrid, 1992, 3-30.

no sean un claro ejemplo de ello: lugares bellos, de reunión, para ejercitar la política y para mostrar el poderío de una ciudad y de unos gremios. En estas formas de arte (basta pensar en las catedrales góticas) la obra se eleva por encima del artista, que suele incluso ser anónimo, pues éste se limita a expresar artísticamente los bienes comunes, propios de su tradición.

3) El arte moderno comenzó pronto a separarse de la técnica, porque ésta se unió a la ciencia, exigiendo una excesiva especialización para llegar a dominar el mundo. Son entonces progresivamente superadas las antiguas formas mágicas, míticas y literarias de sabiduría, y se sustituyen por la ciencia moderna. Se acentúa e independiza desde ese momento, y cada vez más, la función expresiva del arte, en cuyas obras se busca sobre todo la plasmación de una belleza estética.

«La historia de la civilización occidental es la historia de la progresiva autonomización del arte» [20], que se hace cada vez más independiente de su finalidad social. Aparecen entonces, con brillo propio, el autor y el destinatario individual de la obra de arte, el valor formal y expresivo de la belleza estética, su fuerza representativa de la realidad y la verdad artísticamente expresadas, la importancia de las condiciones subjetivas de inspiración e imaginación del autor, la creciente importancia de la figura del artista, su reconocimiento social, etc. En el arte moderno la función expresiva del arte pasa a ser con mucho la más importante, y el arte del pasado es visto también desde esta perspectiva. En la medida en que se acentúa la búsqueda de la belleza como un fin independiente de la utilidad, el arte se convierte en un territorio autónomo, regido por las leyes estéticas.

Si volvemos la mirada al arte actual, veremos en él dos grandes territorios bien diferenciados. En uno ha desaparecido la utilidad de la obra artística y todo uso de ella que sea distinto a su pura contemplación y estudio. En el otro pervive ante todo la función productiva, puesta al servicio de una utilidad completamente especial, y que llamaremos ornamental o decorativa.

El primer territorio pertenece a la actividad artística que sólo busca la belleza, y está representado de modo arquetípico por *la poesía*. La poesía reside en el valor expresivo y en la belleza de las palabras, que son las que hacen presente la realidad nombrada. Lo mismo puede aplicarse a las piezas maestras de la música, aunque el valor acompañante de ésta para otras dimensiones de la vida es muy grande. Muy relacionado con éste está el de los mundos imaginados por las artes literarias (teatro, novela, etc.) y por el cine. Los mundos-ficción que el hombre crea son escenarios privilegiados del arte y la creatividad humana. El territorio autónomo de los mundos ficticios es expresión de lo que constituye la riqueza simbólica del hombre, recreación e imitación de una realidad evocada, al servicio de la necesidad humana de encontrar el sentido de las cosas.

20. D. INNERARITY, *La irrealidad literaria*, EUNSA, Pamplona, 1995, 98. Para ilustrar este proceso, cfr. ibíd., 48-60, 96-103.

Este territorio de realidades imaginarias creadas por el arte no es mero capricho, una especie de entretenimiento banal o poco serio. Más bien, por medio del arte, la narración literaria, y en general las acciones simbólicas, se constituyen los modos humanos de encontrar el verdadero sentido de las cosas. Ésa es su función irrenunciable. ¿Por qué? Porque el sentido de los seres, de la vida y del mundo no se conoce por medio de un tratamiento puramente científico de la realidad. La persona actúa, pero para saber hacerlo necesita tener una dirección que tomar, encontrar un sentido reconocible en las cosas que encuentra en su camino. Para descubrir el sentido de lo que le rodea y de su propia conducta, el hombre necesita *explicaciones* que le ayuden a reconocer el valor y la belleza que los seres tienen de por sí, a conocer y querer lo bello, lo incondicionado, lo valioso.

La racionalidad científica, por ser analítica, no descubre el significado de lo humano y lo natural, porque lo abstrae y lo separa del tiempo. Cuando esa racionalidad pretende erigirse en punto de vista privilegiado se vuelve insoportable. Se hace necesario entonces el regreso a formas de «iluminación de la realidad» que hagan manifiesto en ella «un sentido reconocible», que le dé «familiaridad con el espíritu humano»[21]. Ese recobrar la significación global del mundo se hace a través del mito, de la narración poética, de las ficciones, etc. Es decir, por ser la vida humana temporal y limitada, su sentido se muestra en formas de conocimiento que de forma simbólica nos explican las realidades presentes y nos acercan las ausentes, de un modo que la ciencia positiva no alcanza a captar[22]. Se puede afirmar que el fin del arte es expresar el sentido y la belleza de las cosas.

En el mundo del arte y la literatura, las formas bellas se consiguen con el uso, genial y acertado, de los medios expresivos que el artista posee. Es un arte que busca un espectador, un receptor. La cultura europea ha desarrollado extraordinariamente este aspecto de la cultura, como vehículo comunicativo de dos subjetividades, sobre todo gracias al desarrollo de la escritura y la lectura individuales[23]. Sin embargo, no conviene olvidar que el discurso narrativo, y la capacidad artística y representativa, es empleado por el hombre con el fin de expresar y transmitir modelos de los que se ha sacado un conocimiento y una experiencia que se quiere transmitir. La función expresiva del arte es también comunicativa de aquellas verdades, valores y bienes comunes que constituyen el patrimonio de una comunidad[24]. Una consideración puramente solipsista de la actividad de creación

21. D. Innerarity, *La irrealidad literaria*, cit., 119.

22. El movimiento romántico, como muchos otros intentos culturales de los siglos XIX y XX, pretendió devolverle al arte su lugar propio en la vida humana, frente al privilegio de la razón abstracta del racionalismo; cfr. D. Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, cit., 59-80.

23. D. Innerarity, *La irrealidad literaria*, cit., 61-93.

24. La comprensión del arte, aunque haya de ser hecha en el silencio de la intimidad, no es nunca una experiencia meramente subjetiva, puesto que por esencia significa entrar en diálogo con una obra que está ahí, y, a través de ella, con su autor y con los valores que expresa.

y contemplación artística olvida que la cultura es, ante todo, manifestación y esperanza de diálogo.

12.6. La transmisión de la cultura, o el arte de educar

A lo largo de estas páginas se han hecho ya muchas indicaciones sobre lo que es *educar*. Al proceso de socialización primaria, mediante la cual se aprende a vivir dentro de la familia, lo llamamos formación de la personalidad humana. Aprender a ser hombre o mujer consiste en aprender a dirigirse a uno mismo, y lograr la armonía del alma gracias a la educación moral de los sentimientos. Conducir la propia vida es aprender el arte de vivir. Esto implica que educar es enseñar no sólo conocimientos teóricos, sino sobre todo modelos y valores que guíen el conocimiento práctico y la acción, y ayuden a adquirir convicciones e ideales, logrando una educación en los valores y en las virtudes. Educar es entonces cumplir la función perfectiva de la autoridad: comunicar la excelencia.

Enseñar la verdad también es educar. La verdad científica va de la mano de la técnica, que es su aplicación: la enseñanza de ambas ayuda a incorporarlas de tal modo que pueda adquirirse *una profesión*, por medio de la cual el ser humano se instala ocupando su puesto en la sociedad, a la vez que adquiere el punto de vista desde el que poder aportar realidades nuevas al lugar en que se vive. Por eso mismo el paro forzoso es un atentado tan grande contra la persona humana: es impedir que alguien pueda ser útil, a la vez que se le hace saber que no lo es: se le pide que no moleste, que ya se le pagará un subsidio o una jubilación anticipada, pero que no tiene nada más que darnos. Condenar a alguien a la mera *supervivencia* es desterrarle del mundo de los hombres. Precisamente por ello la profesión es un asunto tan importante.

Parte de esta enseñanza acerca del pasado es la transmisión de la cultura. No hay verdadera educación sin transmisión de cultura, sin enseñanza de los gestos, palabras, acciones de quienes nos han precedido. La cultura forma el depósito donde encontrar el sentido de las realidades que para nosotros son valiosas. La cultura, como enseñó Hegel, es el lugar donde se transciende el estrecho marco de las ocurrencias particulares, de las voluntades interesadas. Sin aprendizaje no hay hombre.

La asimilación de la cultura no puede hacerse individualmente más que en pequeña medida: educar no es una mera transmisión de conocimientos. Consiste en transmitir ideales y tareas vitales, pero eso tan sólo se consigue por medio de una relación de amistad, también entre el educador y el discípulo: los lugares donde más se aprende son aquellos en los que reina la confianza.

Al mismo tiempo, la educación, como comunicación de la excelencia y transmisión de la verdad, exige una cierta *auctoritas* en el que enseña, a la vez que

pone en juego la capacidad de amar, de meterse en la piel del educando, de no limitarse a una tarea burocrática, sino que cada uno tenga su valor personal en ella. «Formarse como educador exige aprender a ayudar» [25]. La realización de los actos propios del amor, y por tanto también la tarea de educar, son un hábito que se aprende cuando se realiza y que por eso tiene como nombre más apropiado no el de ciencia, sino el de moral o arte [26]. Enseñar, formar, es una tarea cargada de responsabilidad, en la medida en que lo que en ella se negocia es la aportación al modo de ser del discípulo. No cabe hacer compartimentos estancos, especialmente cuando nos referimos a la formación en los períodos de crecimiento: cualquier intento de neutralidad en este sentido ya significa haber optado por la constitución de mentalidades relativistas, vacías de sentido, vacías de finalidad.

Educar es un saber práctico, puesto que consiste en enseñar a otro a comportarse: «el arte educativo está lejos de consistir en un mero andamiaje externo de ayuda al desarrollo o crecimiento de la persona, sino que consiste en una actividad que entra dentro de la intimidad del educando, ya que no se puede llevar a cabo sin diálogo» [27]. Por eso, «sin amor y sin diálogo no hay educación posible: lo propio del artista es que, arrastrado por su amor, hace aparecer algo nuevo, una nueva pieza de valor inefable, única. La técnica mecánica repite, la ciencia repite; el artista hace siempre piezas únicas», como el educador.

Hacia esta dimensión personal de la educación tiende toda relación docente y discente de transmisión de conocimientos. Por eso las personas dedicadas a esa tarea profesional deben esforzarse en convertir la técnica profesional en tarea e ideal, abierta a valores y virtudes no estrictamente útiles. Las instituciones educativas actuales no tienen resuelta esta unidad entre la transmisión de conocimientos y técnicas y la dimensión práctica y personal de la educación. El diálogo entre profesión, ciencia, valores e ideales es muchas veces una necesidad imposible, que anuda una buena parte de las preocupaciones de los pedagogos de hoy, y justifica por qué la educación no es sólo transmitir técnicas, sino cultura y valores.

La universidad añade a esta escisión entre lo científico-técnico, y lo íntimo, otro problema: la necesidad de darle a la ciencia y a la profesión, un sentido humano por medio de una visión global y armonizada de los distintos saberes. La clave de todo ello estriba en *la personalización* de la relación entre profesor y alumno, tratando que esa relación desemboque en la realización del sueño académico por excelencia: una universidad constituida no por profesores y alumnos, sino por maestros y discípulos. Es decir, un lugar en el que lo dominante no sea ni el monótono discurso repetitivo ni la pasividad de *copiadores profesionales* de apuntes a la que tantos han reducido el contenido de su formación académica.

25. R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 138.
26. Cfr. ibíd., 135.
27. Ibíd., 138.

13. La vida económica

13.1. Trabajo, necesidades humanas y economía

La economía es la parte del saber humano que se centra en cumplir la *satisfacción de necesidades*, necesaria para el desarrollo armónico del resto de las actividades humanas. ¿Cuáles son éstas? En primer lugar, *las corporales*: nuestro carácter unitario y necesitante lo exige. La economía surge de la manera específica que el hombre tiene de satisfacer las necesidades que se le plantean por su carácter corpóreo. ¿Por qué? Por una parte, porque la peculiaridad biológica del cuerpo humano es la causa de que para el hombre sea un problema su propio subsistir [1]. Como ya hemos señalado, el cuerpo humano no está especializado y precisa modificar el ambiente, necesita *tenerlo,* hacerse con él, para habitarlo: «para seguir viviendo, nos tenemos que hacer un mundo propio, y la actividad de elaborarlo es nuestro quehacer fundamental» [2].

En segundo lugar, todas las necesidades humanas se pueden satisfacer de muchos modos diferentes, y se necesita una determinación libre para hacerlo de una u otra manera. El ser humano, en todo lo referente al ámbito de su acción práctica, está «abierto a muchas cosas y diversas» [3], y es él quien tiene que *inventar* su conducta. Por ejemplo, el hambre no nos dice ni qué hay que comer, ni dónde encontrarlo, ni cómo comerlo. Necesitamos de la inteligencia y la libertad, de la propia iniciativa y del apoyo de los otros para resolver nuestros problemas.

La tercera razón, y en la que querríamos centrarnos, es que el hombre tiene siempre más necesidades que recursos para satisfacerlas. Por un lado, parte de una

1. Esta es la idea central de la antropología de A. Gehlen, en *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1977.
2. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit., 202.
3. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 49, a. 1.

indigencia biológica inicial, y por otro las facultades intelectuales le capacitan para proponerse fines no estrictamente orgánicos, que también convierte en necesidades: «la libertad propia del hombre no consiste en estar sujeto, únicamente, a un sólo tipo de necesidades, sino en tener tal número de ellas que, en principio, no hay nada que no pueda llegar a serle necesario (...) La libertad se da en el hombre como la abierta posibilidad de que todo le llegue a ser necesidad, resultando indiferente para el caso la distinción entre las necesidades naturales y las artificiales»[4]. Leer el periódico, llevar reloj y gafas, fumar y jugar al golf pueden ser necesidades tanto como el simple hecho de apagar la sed. O, por decirlo de un modo algo castizo, el hombre «está hecho para el lujo». Es imprescindible cubrir las necesidades básicas, pero una vez lograda esta meta siguen apareciendo necesidades (no tan perentorias, desde luego, pero sí igualmente reales).

Al hombre le faltan recursos para satisfacer las necesidades de carácter corporal que podemos llamar primordiales. Decir recursos equivale a decir medios: el hombre es menesteroso, pero tiene medios insuficientes para satisfacer sus carencias. Contamos con unos recursos limitados, o al menos es limitado el conocimiento que tenemos para acertar en su administración. El arte o técnica, referente al uso de los medios escasos se llama economía. La economía es la técnica de la utilidad que se ordena a satisfacer nuestras necesidades.

¿Cuáles son las más elementales? Principalmente, tres: *la alimentación, el vestido y la vivienda*. En cuanto que la fantasía, la razón, los sentimientos, la voluntad, las costumbres y la tradición modulan los modos de dar respuesta a las necesidades planteadas por estos tres campos, se debe decir que la economía es cultura. El hombre es el único animal que viste, es el que tiene gastronomía y hogar. En esos terrenos los gustos son muy variados: no nos limitamos a devorar, guarecernos o cubrirnos, sino que inventamos y enriquecemos esas necesidades haciéndo de lo básico un campo de expresión de la riqueza humana.

Por tanto, podemos afirmar que «la economía es el signo peculiar del ser humano, con su razón y su libertad, en su modo específico de habérselas ante sus necesidades materiales»[5]; y que se basa en el trabajo, pues es por medio de éste como el hombre allega recursos para lograr la supervivencia y el desarrollo. No nos basta con *ser hombres*, sino que necesitamos también especializar nuestra tarea en eso que se llama *profesión* (vendo, cuido, publico, estudio..., pero todos somos algo más que individuos). Contando con ella, cada hombre ha de darse a sí mismo *otra* circunstancia material.

Queremos ahora centrarnos en la proliferación de las necesidades humanas y en la consiguiente escasez de recursos para poder satisfacerlas. Ambos asuntos se esclarecen desde la consideración del *bienestar* y de la economía como una téc-

4. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit, 14.
5. Ibíd, 12.

nica de administración de la escasez y de producción de bienes realizada. Después, habremos de tratar la naturaleza de esta escasez (la pobreza), las fuentes de la riqueza, las actividades económicas ligadas al consumo y, finalmente, el papel central que desempeña el trabajo en las instituciones económicas (el mercado y la empresa).

13.2. El bienestar como fin de la economía

«Sería un grave desconocimiento de la realidad del ser humano el creer que la economía puede establecerse únicamente sobre la simple necesidad de subsistir. La economía cuenta con esta necesidad, pero también con nuestra propensión a desbordarla» [6]. Hay una inclinación natural a buscar algo más que lo estrictamente indispensable para vivir porque, el hombre tiene necesidades que van más allá de lo puramente orgánico. A ese «algo más» vamos a llamarle *bienestar*.

Lo definitorio del *bienestar* es el esfuerzo por lograr «un modo más humano de vivir» [7], en lo referente a las condiciones materiales de ese vivir. «Bienestar» y «malestar» significan, en primer lugar, estar materialmente bien o mal. Cuando la dimensión espiritual del hombre se encuentra en armonía con su propio cuerpo, y con el entorno físico, social e interpersonal, podemos hablar de «bienestar». Cuando el hombre se encuentra «incómodo», a disgusto, hablamos de «malestar», sobre todo para designar un estado físico (un dolor, una enfermedad, la ausencia de alimento o vivienda) o anímico (el nerviosismo, la angustia, el miedo, la incertidumbre, etc.).

El bienestar es algo más que la simple plenitud gozosa de la vida biológica. Es una condición imprescindible de la felicidad: la humanización de las condiciones materiales del propio vivir, de un modo tal que entonces puedan satisfacerse otras necesidades, igualmente humanas y quizá aún más importantes. En este sentido, consiste en el disfrute de unas condiciones materiales que faciliten las actividades humanas propias de la vida buena. Es decir, es un requesito previo para llevar una vida buena: o la persona tiene solventadas sus necesidades materiales, o no podrá dedicarse a tareas propiamente humanas. Estar encerrado en el mundo de la necesidad es una situación lacerante, que hay que combatir. A veces la pobreza parece inevitable, pero eso no dispensa del esfuerzo por superarla y por ayudar a los demás a superarla. La razón es clara: sólo desde una disposición de bienestar (estar-bien) estoy en condiciones de dedicarme a los bienes más propios de mi naturaleza (conocer, querer, hablar).

Eso parece claro. En cambio, no lo es el saber las cantidades y cualidades de cosas materiales con las cuales se consigue «estar bien» y llevar entonces una vida

6. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit, 37.
7. Ibíd., 48.

buena. Esto es por necesidad algo vago e indefinido: el bienestar cambia según las épocas, las situaciones, los lugares, las costumbres y las personas. Determinarlo no es una tarea del filósofo, ni de nadie que esté *fuera* de cada situación concreta. Decir qué es lo que, en estas circunstancias, corresponde a una vida excelente, propiamente humana, es tarea de la *prudencia*. Es decir, dependiente del juicio de cada persona [8].

Al hombre no le basta simplemente con vivir: *necesita «estar bien»* para poder desarrollar su espíritu, su cultura, su inventiva, o su ambición, deseos de poder y de placer. Esta tendencia a sobrepasar los requisitos mínimos de la pura subsistencia obedece a que las tendencias humanas son controladas por la razón y que ésta se abre a la infinitud.

Tal es la explicación de la inclinación al lujo: el hombre ha anhelado siempre a ir más allá del mínimo necesario para sobrevivir. Por *lujo* entendemos aquí, no ya un bien material superfluo, que provoca un gasto escandaloso e inútil, sino algo más positivo: aquellos objetos materiales que satisfacen necesidades que no están originadas en lo puramente corporal. Un caso paradigmático, al que ya nos hemos referido, es el adorno. El lujo es algo específicamente humano y, como tal, se puede usar de él bien o mal, con exceso, con defecto o con medida.

Así pues, aunque el fin inmediato y directo de las actividades económicas sea una correcta y útil administración de los recursos escasos, el fin de la economía como tal no es sólo ese: hay que superar la escasez, lo económico se ordena al logro de un bien humano diferente y más alto que la economía misma, se ordena a la consecución del bienestar.

Si el bienestar es el motor y la finalidad de la economía, ésta deja de ser sólo una técnica de disposición acerca de los medios y la adquisición de bienes materiales. Se convierte en un saber que facilita la vida buena: el fin de la economía está más allá de ella. A su vez, y para huir de nuevo de falsos espiritualismos, sería una simplificación olvidar que el bienestar no se da independientemente de los bienes materiales. Por eso, y con razón, suele decirse que «el dinero no da la felicidad, pero ayuda bastante a conseguirla» [9].

13.3. La esencia de la actividad económica

Hemos de fijar la mirada en lo específico de este saber práctico-técnico, esto es: una disposición acerca de los medios o recursos, capaz de satisfacer nuestras necesidades. Los recursos siempre son escasos. «El ser humano, a diferencia de los otros animales, es radical y naturalmente pobre, en el sentido de que en efec-

8. Cf. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1990, 33-42.
9. La frase aparece en *Mafalda*, de Quino (ed. Lumen, Barcelona, 1987).

to es pobre todo el que tiene menos recursos que necesidades, por abundantes que los primeros puedan ser» [10]. Por eso, «el problema económico central de la sociedad es cómo reconciliar el conflicto entre las necesidades y deseos casi ilimitados de los individuos de bienes y servicios, y la escasez de recursos (tierra, trabajo y máquinas) necesarios para producirlos» [11]. Para solucionar este conflicto es necesario aplicar en todas las decisiones el llamado «principio económico»: conseguir la máxima utilidad con el mínimo gasto.

La escasez es la situación inicial y constante que obliga a elegir qué necesidades se van a cubrir, de entre las muchas existentes, con los escasos recursos con que se cuenta. Por tanto, la economía es, en primer lugar, una deliberación y decisión acerca de cuáles van a ser los fines, de entre los posibles, en los que se van a emplear los pocos medios disponibles, y en qué cantidad: «la previsión primera y radical del quehacer económico es la que estriba en echar la cuenta de los medios. La economía es primordialmente matemática, no porque tenga una rigurosa exactitud, sino porque consiste, por lo pronto, en tener que echar cuentas para saber hasta dónde alcanzan los recursos de que efectivamente se dispone» [12].

En resumen, desde esta perspectiva, la actividad económica es aquella parte de la actividad humana que se ocupa de la satisfacción de múltiples necesidades jerarquizadas, mediante el uso de bienes escasos, útiles y regulables, susceptibles de usos alternativos, bajo el principio del mínimo esfuerzo o máximo rendimiento [13]. La escasez es algo natural y nativo en el hombre. Sería, sin embargo, insuficiente mirar las cosas sólo desde esa perspectiva. Es cierto que los recursos son siempre menores que las necesidades. Es cierto que el trabajo humano multiplica los recursos, de modo que quien trabaja es capaz de producir más bienes de los que necesita para sí. Eso genera el intercambio y la división del trabajo. La persona, al mismo tiempo que convive con la escasez, lo hace con la riqueza que proporciona su carácter inteligente. El hombre es el gran causante de problemas, pero también el solucionador de ellos. Mientras existan hombres, y a más que existan mejor, las oportunidades de crecimiento y de producción serán mayores [14]. El trabajo es la vía de ejecución de esas posibilidades creativas del ser humano.

Toda la dinámica empresarial se basa en que el trabajo es el factor que crea la riqueza y mueve la economía. Por eso se ha llegado a definir ésta como «aquella particular producción de bienes que se obtiene del confluir espontáneo de dis-

10. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, loc. cit.

11. S. Fischer-R. Dornsbusch, *Economía*, McGraw-Hill, Madrid, 1987, 19.

12. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit., 119.

13. Esta es la definición actualizada de la que diera L. Robbins en *An essay on the nature and significance of economic science*, Macmillan, Londres, 1932, 15, tal como la expone F. Basáñez en «Una fundamentación antropológica de la Economía de Mercado», en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica «Centesimus annus»*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1992, 484.

14. Una desarrollo histórico de esta tesis en J. Simon, *The ultime resource 2*, Princenton UP, Princenton, 1996.

tintas voluntades dictado por recíproca conveniencia o mutuo interés» [15]. Es decir, la decisión de producir unos bienes u otros (de trabajar en esto o aquello) la tomo más en función de lo que los demás necesitan y demandan que de mis propias necesidades, y en ese sentido doy a los demás algo con lo que a cambio obtengo lo que necesito. En esta consideración el acto primordial es dar el producto, por tanto, crearlo y ponerlo en el mercado.

Desde este enfoque se ve a la economía como una fuente de riqueza basada en la creatividad humana. El trabajo es el cauce de esa creatividad y de la capacidad humana de dar: «Al hombre le es tan natural el dar lo que posee (amor-dádiva) como el procurarse lo que le falta (amor-necesidad). Adquirir sin dar, interés sin donación, es un empobrecimiento de la concepción del ser humano. Es ser incapaz de ver que el hombre puede superar el ámbito de la necesidad y realizar acciones benevolentes, "porque le da la gana". Es falsa la consigna contemporánea que nos induce, de modo preponderante y casi exclusivo, a la adquisición de lo que carecemos (amor-necesidad), en perjuicio del movimiento, igualmente natural y necesario, de participar al otro lo que es nuestro (amor-dádiva)» [16].

13.4. El dinero y la crematística

La actividad económica consiste, en buena parte, en un intercambio realizado en el mercado de los bienes producidos mediante el trabajo. Esta institución no existiría sin el dinero: instrumento de medida, con vistas al intercambio, de los bienes necesarios para el hombre. El dinero adquiere una universalidad sustitutiva, es decir, un valor reconocido por todos, que sirve para medir cualquier mercancía. Esto, a su vez, le dio una universalidad adquisitiva, merced a la cual cualquier bien podía ser comprado a cambio de dinero. De esta manera, «el dinero ha podido llegar a ser el símbolo y el medio artificial por excelencia de toda la economía, por ser (...) un instrumento universal de adquisición de todo lo que se encuentra económicamente mediado» [17].

No se puede comprender la importancia antropológica del dinero si no se entiende bien lo que es: el mediador de todas las relaciones económicas, algo dotado de una esencial movilidad y abstracción. *El dinero es, de un modo potencial, todo*: con un mismo instrumento se puede comprar una casa, comida, hacer bien a alguien, dañar, comportarse en cualquier ámbito social. El dinero esencialmente iguala. También da posibilidades: con el dinero ahorro tiempo (compro cosas ya hechas, en vez de dejar mi vida en hacérmelo todo), tengo el tiempo de

15. V. Mathieu, *La filosofía del dinero*, Rialp, Madrid, 1990, 17 y 21.
16. C. Llano, «El dilema de las motivaciones», en *Istmo*, 164, mayo-junio 1986, 20 (paréntesis nuestro), citado por A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 157.
17. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit., 81.

otros (pues pagándoles trabajan para mí, me dan su tiempo), capacita para una mayor libertad de acción, aleja de la necesidad, de la escasez, de lo perentorio.

A fin de cuentas, el uso del dinero también se dirige hacia la realización del bienestar humano. Tiene, por tanto, un carácter de medio. No es un fin en sí mismo, sino que se ordena al mismo fin que la actividad por él posibilitada. Cuando el hacer de él un fin se da como ideal y proyecto vital privado, supone concebir la vida buena como una acumulación de poder económico, y el fin de la economía llega a ser el beneficio monetario y financiero, no el bienestar de los hombres. La actividad económica pasa así a convertirse en el fin de la vida, y entonces, en vez de ser la economía para el hombre se invierten los papeles y el hombre se transforma en instrumento del engranaje económico. Pero el instrumentalismo es la pérdida del sentido natural de las cosas, porque lleva a destacar los medios, de tal modo que se toman como fines. La sustitución del fin propio de la economía por el beneficio monetario es una forma de instrumentalismo que hoy afecta, insistimos, no sólo a las personas privadas, sino sobre todo a las propias instituciones económicas.

Para evitar equívocos, aquí distinguiremos, con Aristóteles, entre economía y crematística, que es una actividad económica con un fin diferente al de la economía: el beneficio monetario. Lógicamente, la economía no puede renunciar de ningún modo al beneficio monetario. Sin embargo, no hace de él fin último y criterio primero y predominante de la actividad económica, cosa que sí hace la crematística. Aristóteles señala que los que conciben la economía como crematística tienen un concepto de riqueza propio y específico: «consideran la riqueza como abundancia de dinero» [18], y no como una posesión de los bienes materiales tal que hace posible el bienestar y una vida buena. Para el «crematístico», ser rico significa ser económicamente poderoso, es decir, disponer de todo el dinero que uno desee. Para el «económico», ser rico significa tener muchos bienes, y disfrutar del bienestar necesario para llevar una vida buena. En el primer caso, el deseo de dinero no tiene límite, puesto que constituye el fin, y lo que se busca es precisamente su incremento, y este incremento puede ser infinito.

La máxima del *homo crematisticus* es que *el alma de un hombre es su cuenta bancaria*, pues juzga el valor y las posibilidades de las personas y de sus acciones según la cantidad de dinero que hayan sido capaces de obtener, y muestra cierto desprecio por todo lo que no se refleja en forma de resultados. Como es obvio, este *homo* con cierta frecuencia aplica la ley del más fuerte e incurre en corrupción: cualquier medio le parece bueno para la realización del fin que se ha propuesto. Y es que el dinero da poder, da la posesión del tiempo de otras personas, puede hacer que uno se crea señor de los demás, pues posee potencialmente (bajo forma de salario) sus vidas. El dinero es fuente de alabanzas, y por eso invita a la

18. ARISTÓTELES, *Política*, 1257b 10.

vanidad. No es raro que uno acabe creyéndose algo importante por el hecho de poseer cantidades, aunque no ande muy ducho en el aspecto cualitativo de las cosas. Así, un hombre sin virtudes (de una vida pobre) puede presentarse bajo la apariencia de un caballero. De todos modos, para entender cabalmente al *homo crematisticus* es preciso aclarar mejor los conceptos de riqueza y pobreza.

13.5. Riqueza, pobreza e igualdad

Los tres conceptos que encabezan este epígrafe son valores primordiales en la vida económica de cualquier sociedad, y por tanto generan muchos conflictos. La *miseria* es la falta de bienes y recursos que se caracteriza porque en ella el hombre no es libre: sometido a una dinámica material inexorable y ciega no puede crecer. En la miseria el hombre se deshumaniza, es decir, queda sometido a una dependencia esclavizante respecto de los escasos bienes que le permiten subsistir. Y es que, como hemos repetido, el hombre es un ser corporal: necesita cubrir las necesidades de su cuerpo. Si sólo puede estar pendiente de este ámbito de su realidad se animaliza. «Es, pues, la miseria el estado en que el hombre se siente y vive a sí mismo en la forma de una materia que sólo tiene necesidad de materia (...) Quien de hecho la siente se limita a sostenerse como puede en la vida» [19]. Salir de la miseria consiste en comenzar a tratar la materia de una manera humana, es decir, ejercer «el poder que tenemos de intervenir en la naturaleza, humanizándola para nuestros fines» [20].

No hay cultura sin un cierto bienestar, pues la cultura es la elevación del mundo material a un nivel humano, y eso requiere un cierto «desahogo» respecto de las necesidades primordiales inmediatas. El bienestar sería aquella situación en la que la liberación de la miseria permite que el trabajo sea cultura, y no mera supervivencia. La miseria es una situación inhumana, porque impide la manifestación del espíritu. En este sentido, el problema de la miseria y de la pobreza es que deja a las personas infrautilizadas, centradas en un nivel de actividad que no las cumple como personas. Medir la pobreza no es sólo medir la renta *per capita*, sino el grado de liberación de las distintas formas de miseria de las gentes de un país: la pobreza es incultura.

Es obvio que el bienestar y el malestar son algo también subjetivo: la calidad de vida depende en buena parte del tipo de estimación que uno tenga respecto de su bienestar puramente físico. Siendo la comodidad una parte del bienestar (como lo es la salud), el hombre puede incurrir en una valoración excesiva de ella, y, por ejemplo, considerar una desgracia mayúscula tener que caminar treinta minutos para ir al trabajo. La virtud ética que se encarga de moderar la tendencia y el apre-

19. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit., 312.
20. Ibíd., 314.

cio por la comodidad puramente material se llamó en el mundo clásico *sofrosyne*, que significa *moderación*, *templanza*: por medio de ella se logra un modo ecuánime y desprendido de desear los bienes y placeres puramente corporales.

En la medida en que se exagere el afán desordenado de comodidad, disminuye el bienestar en igualdad de circunstancias materiales. Por eso la pobreza, paradójicamente, puede significar libertad cuando se sabe ir más allá de ella, pues pobreza significa escasez, pero no miseria estricta. El pobre no es miserable, puesto que en su corto bienestar puede sentirse libre y serlo realmente. Por eso la pobreza puede ser vivida como «soltura» respecto de las servidumbres de los bienes materiales[21]. En ella no se dan las ataduras, agobios o amenazas del que desea sobre todo poseer más.

Ser rico consiste en tener muchos bienes y lograr con ellos el bienestar. Afirmar que esos bienes son principalmente materiales es consagrar la pobreza humana y reproducir la situación propia de la miseria en un nivel superior, puesto que entonces se vuelve a prescindir de los bienes culturales. Pero hay más aún: si la cultura significa, ante todo, un mundo interior rico, la mayor riqueza es la que está en el interior del hombre, es decir, *su espíritu*. La mejor fuente de recursos es una inteligencia creativa y una voluntad fuerte, capaz de realizar sus proyectos y organizar humanamente su entorno.

El error crematístico consiste en «la interpretación del bienestar, y respectivamente, de la miseria como cosas esencialmente materiales»[22], cuando en realidad la riqueza es mucho más: es aquel conjunto de bienes que contribuyen a la felicidad humana. El mayor de esos bienes está en el interior de la persona misma: es su capacidad productiva, inventiva y generadora de riqueza. La mera crematística es el índice de la miseria espiritual propia de la sociedad de consumo: una materialización de los fines de la actividad humana, refinada en su apariencia por el lujo, pero cruda y violenta en su actitud de fondo.

13.6. Las fuentes de la riqueza

¿Cuáles son las fuentes de la riqueza? La más importante, como hemos señalado, es el trabajo y, en su origen, el brotar inédito de la inteligencia. No obstante, nada podría esta capacidad si no tuviese una materia preexistente sobre la que volcarse, y si ella misma no se diera en la persona. ¿Qué quiere decir esto? Que la primera riqueza es siempre regalada, es decir, que el hombre, antes de poder

21. Muchos discípulos de Sócrates imitaron a su maestro en su desprendimiento de las ambiciones y posesiones materiales. El cristianismo siempre ha concedido una importancia central a la jerarquización de los bienes, y a la pobreza, entendida así, como desprendimiento: basta consultar las enseñanzas de Jesucristo en el Evangelio según San Mateo, 6, 19-21. La razón de todo ello es que más allá de la muerte se alcanzan unos bienes mejores y más duraderos.

22. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit., 310.

producir y crear riqueza, recibe gratuitamente lo que es, lo que tiene y lo que puede. Es más, como ya se dijo, «para el hombre el regalo es la fuente de riqueza por antonomasia. Todas las demás fuentes de riqueza suponen previamente el regalo»[23]. Regalo es todo bien recibido como don.

Cuando el hombre se encuentra existiendo en el mundo, en una cultura determinada, en una tradición o comunidad, tiene como suyos los bienes que ellas contienen, que para él son un regalo. Su propia vida es un don que él no se ha dado a sí mismo. Y al don se corresponde aceptándolo, reconociéndolo como valioso. La riqueza del regalo suscita respeto y agradecimiento hacia quien regala. Este sentimiento de que todo lo recibido es un regalo, un don, se intensifica en la actitud religiosa, cuando se ve en el Ser divino el origen de todo regalo y de toda riqueza: Él es el máximamente rico, y por eso regala.

Otra fuente de riqueza es *la usurpación*[24], que consiste en quitarle a otro lo suyo. Es obvio que se trata de un modo de resolver conflictos basado, no en la justicia, sino en la fuerza y el dominio del fuerte sobre el débil: no se trata de *dar* lo producido a cambio de algo, sino de *quitar*. Un usurpador es alguien que ocupa el puesto de otro y se apropia de sus bienes, contraviniendo la justicia. Las actividades económicas son proclives a la utilización de este sistema. Muchas guerras, todo tipo de enfrentamientos, han tenido y tienen como motivo el allegamiento de recursos por medio de la usurpación y sometimiento de los vencidos. Existen las guerras económicas y el recurso a la fuerza es corriente en la economía de mercado.

La lucha por la posesión de los bienes materiales nos pone ante los ojos la existencia de las desigualdades humanas. *Desigualdad no es lo mismo que diferencia*. Esta segunda es algo necesario, bueno y saludable: esta diversidad es una riqueza. La desigualdad, en cambio, puede entenderse como *diferencia injusta*, es decir, lesión de los derechos de unos en favor de los otros, especialmente en lo referente al reparto de la riqueza y de los bienes materiales. El problema de la igualdad alude a una justa distribución de los bienes. Es el problema de la justicia distributiva: conseguir la igualdad entre los hombres constituye una tarea formidable y difícil. Los ideales políticos y sociales se basan muchas veces en la búsqueda de la igualdad, en especial la económica. A continuación, trataremos brevemente tres cuestiones que estructuran esa distribución de los bienes: el consumo, la propiedad y la inversión.

13.7. Consumo, propiedad e inversión

«El consumo es el acto por el que el hombre se hace inmediatamente receptor de la utilidad que para él tiene algún bien material»[25]. Consumir es «gastar» la

23. J. Garay, *El juego. Una ética para el mercado*, cit., 80.
24. Ibíd., 111-112.
25. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, cit., 341.

utilidad que algo tiene. Normalmente el gasto que implica el consumo es doble: primero, el que hay que hacer para adquirirlo y segundo, el esfuerzo que conlleva la operación de usar lo adquirido *El consumo es el último acto en la cadena de la actividad económica*, puesto que el uso del bien adquirido ya no es económicamente relevante, salvo que ese uso se difiera, lo cual se llama *ahorrar*, que es no gastar lo que uno tiene [26].

El acto que por excelencia define el consumo es *comprar*: cuanta más importancia se dé a esa actividad, más sumido puede uno encontrarse en la «sociedad de consumo», en la cual la retórica de la persuasión publicitaria despliega un gran aparato que intenta convertir a todo ciudadano en un comprador, en un ser máximamente necesitante [27]. Comprar es el motor de la economía. Sólo si se ejerce la actividad de consumir se puede seguir manteniendo en marcha el sistema económico. Porque hay quien compra coches, éstos llegan a diseñarse y fabricarse. Si no hubiese compradores, la actividad de la economía de mercado se paralizaría. La actividad económica está obligada a atender mucho a la demanda y al cuidado del cliente; sin eso, la empresa se viene abajo.

Quien compra se transforma en propietario. El derecho de propiedad surge como una consecuencia natural del modo humano de trabajar y habitar el mundo. El hombre es *propietario por naturaleza*, y si no lo fuera no podría trabajar y habitar, y en consecuencia no existiría el mundo humano. Sin embargo, la adscripción y uso privados de los instrumentos no puede perjudicar la totalidad y comunidad de los usos. Es preciso explicitar la distinción entre *dos tipos de bienes comunes*: aquellos bienes materiales que forman parte del plexo instrumental del mundo humano (los caminos, el espacio verde de la ciudad, la energía, el aire, el agua, etc), y los bienes racionales o espirituales (las leyes, la tradición, el saber y la información, etc). Estos últimos se depositan y expresan en los primeros.

El bien privado se da de dos maneras: 1) como apropiación y adscripción privadas de una parte de los bienes materiales; por ejemplo, el terreno para construir el propio hogar o la compra de los sábados; 2) como *participación* en los usos comunes del plexo instrumental (utilizar las carreteras) y en los bienes racionales o espirituales, materializados en las obras culturales de la comunidad (asistir a una ceremonia religiosa, aprender un idioma, leer el periódico, etc). Nos parece importante destacar que la participación en los bienes comunes forma parte irrenunciable de las necesidades humanas y del bienestar.

El acto de apropiación en que consiste la propiedad privada supone usar como propio un bien repartible. Ese acto exige tener el derecho de excluir a los demás de usar concretamente esa porción que uno se apropia y consume: lo que

26. Los tacaños no usan lo que tienen por miedo a que se gaste. Los magníficos temen no poder emplear sus bienes en beneficiar: cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1119b 25-1125a 35.

27. Cfr. el primer capítulo de P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Madrid, 1996.

se come uno no se lo puede comer el otro. Para consumir algo, antes hay que ser dueño de ello. La propiedad privada es la única manera según la cual los hombres pueden satisfacer sus necesidades primordiales y disfrutar pacíficamente de su propio bienestar sin destruir la vida social. Por eso *la propiedad es un derecho,* es decir, un título que capacita para usar legítimamente un bien y consumirlo, sin que eso signifique ser injusto respecto a otro. Desde esta perspectiva resultan inaceptables y utópicas dos posturas extremas: la que pretende abolirla, y la de ciertas doctrinas económicas liberales, según las cuales todos los bienes son privados, y los bienes comunes, tanto materiales como espirituales, son ficciones equívocas y en el fondo inexistentes.

El motor de la economía es la capacidad humana de prever las necesidades futuras. Para hacerlo, el hombre lleva a cabo los actos de comprar y ahorrar. La mejor forma de ahorro es la inversión, que consiste en «la renuncia a un bien presente y cierto por la expectativa de otro mayor, futuro e incierto» [28]. Toda inversión conlleva riesgo.

El sueldo es hoy el criterio de estratificación social, puesto que es el que marca la capacidad adquisitiva. El hombre tiende a buscar la mejora de su *status* profesional como medio de mejorar su calidad de vida principalmente porque significa un mejor sueldo. Las patologías del *homo crematisticus,* a nivel particular, aparecen en cuanto el dinero se convierte en fin del trabajo: el proyecto vital consiste entonces en el mejor sueldo posible. La profesionalización del trabajo puede ser vivida de una manera economicista y «consumista». Ésta es una queja corriente, casi tópica, acerca de los males de nuestra sociedad.

13.8. Mercado y beneficio

La institución económica básica de la economía actual es el mercado, que es el lugar donde se llevan a cabo las actividades económicas hasta aquí mencionadas. La consideración aislada de esta institución genera interminables discusiones acerca de lo que parece causar la superioridad del libre mercado sobre cualquier otro sistema económico: el libre juego de la oferta y la demanda. Según Adam Smith, fundador de la economía moderna, los esfuerzos de cada persona privada «hacia su propia ventaja le inclinan a preferir, de una manera natural, o más bien necesaria, el empleo más útil a la sociedad como tal» [29]; es decir, es la búsqueda libre y competitiva del propio interés por parte del individuo lo que parece generar el progreso general de la economía. ¿Por qué y cómo?

28. F. Basáñez, «Una fundamentación antropológica de la Economía de Mercado», cit., 496.
29. A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 1992, IV, ii.4.

La respuesta a esta pregunta no se puede hacer apelando a una mágica «mano invisible» que guía el proceso, porque eso significa suponer que la armonía social es espontánea. Más bien, «toda la clave de la economía está en tener un concepto recto de interés»[30]: el hombre puede dar de modo benevolente mientras se cuida de su propio interés. El hombre, porque es racional y en la medida en que lo es de modo consciente, reconoce a los otros hombres como sujetos de derecho, y añade a la búsqueda de su propio interés la visión benevolente y moral de ellos y de sus necesidades. El interés propio, en estado puro, es sólo biología, simple deseo sensible. El interés, en un nivel inteligente, humanizado, se enriquece con la consideración de los bienes compartidos que encuentra en la vida social. En la medida en que el mercado (comprar y vender) es una actividad verdaderamente humana, transciende el puro interés, como sucede con cualquier otra actividad humana realizada de modo inteligente.

Una adecuada antropología económica debe partir de esta idea: la actividad productiva y comercial supone y causa otros bienes, además de la satisfacción privada del agente productor o comprador. Concretamente, supone los elementos de la vida social, causa la satisfacción de las necesidades de otros y lleva al ejercicio de formas de cooperación, propias de la capacidad humana de dar y reconocer a los demás de modo racional y benevolente. Para designar esos otros bienes causados por la actividad comercial podemos servirnos de las expresiones *bien común* y servicio. Por eso, la actividad económica de mercado tiene una utilidad, también buscada sobre el papel por el político, que es la satisfacción de las necesidades de todos. El trabajo transforma no sólo el medio físico, sino también el medio social, pues se aporta al mercado y a la sociedad unas obras útiles a los demás. A esto se le puede llamar, en sentido amplio, beneficio, puesto que *benefacere* significa *hacer el bien*.

En sentido estricto, sin embargo, el beneficio de la actividad económica se puede definir como el exceso de los recursos respecto de las necesidades presentes. Su sentido y finalidad es asegurar el bienestar futuro por medio de la inversión, pero no sólo el propio, sino también el de todos, gracias a la utilidad social. El que se enriquece está acumulando un capital que, al invertirlo, crea riqueza y utilidad social futuras. Esto significa que el fin del beneficio no es sólo el bienestar propio, sino también el de los demás, es decir, la utilidad social. El problema está en que puede no invertirlo, y quedárselo para su disfrute privado. Esto obliga a ampliar el concepto ordinario de beneficio, que quizá resulta crematístico, puesto que por él suele entenderse una masa monetaria: «la diferencia entre los ingresos y los costos»[31].

30. R. ALVIRA, «Economía y filosofía», en *Filosofía para un tiempo nuevo*, RSE Matritense de Amigos del País, Madrid, 1988, 159.

31. S. FISCHER-R. DORNSBUSCH, *Economía*, cit., 138.

Frente a esta idea, hay que decir que obtener beneficios supone haber satisfecho antes una necesidad ajena y una propia mediante la oferta de un producto dentro de la vida social y del mercado. Si se prescinde de la utilidad social del beneficio, se incurre en egoísmo. Se quebrantan entonces las reglas que hacen del mercado un juego de suma positiva, puesto que lo que alguien ha obtenido con el concurso y la intervención de los demás, aunque sea a través de la institución impersonal del mercado, pasa a ser utilizado como un beneficio exclusivamente privado. Para que exista la utilidad social, el capital debe volver al mercado en forma de inversión, puesto que la economía es una actividad social; y el bienestar que constituye su fin no es sólo el mío, sino también el de los demás, puesto que sin ellos no existiría el beneficio que lo hace posible. Reaparece la necesidad de ser solidarios.

El problema se agrava si además caemos en las actitudes del *homo crematisticus*, que nos llevarán a identificar, entonces sin vacilaciones, beneficio con masa monetaria, convirtiendo así el incremento de la propia cuenta bancaria en fin de la actividad económica. Para quien entiende así el beneficio, la utilidad social es secundaria y accidental, y por tanto prescindible. El buen empresario, se argumenta en esos casos, es el que sabe asegurar ese primer beneficio y tiene entrañas suficientemente duras como para prescindir del segundo cuando «no le queda más remedio». El *homo crematisticus* provoca que el ejercicio real de la actividad económica sea más duro de lo que suelen decir los libros, puesto que nadie (clientes, empleados, etc.) está dispuesto a que alguien juegue con el bienestar de los demás mientras el suyo permanece inmutable.

De todo esto se deduce que *tener en cuenta la utilidad social depende de la libertad, y es por tanto una exigencia ética*. En el ser humano, lo que se *debe* hacer no está nunca asegurado por naturaleza. A fin de cuentas, la benevolencia se vive por la libre decisión de la voluntad a seguir hasta el final las capacidades que naturalmente tiene. Por ello, lo que ni Smith ni los más autorizados profesionales de la ciencia económica actual ponen jamás en duda es la estrecha relación que une la ética con la economía [32].

Tras estas sumarias aclaraciones, no podemos definir el mercado únicamente como «un conjunto de dispositivos mediante los cuales entran en contacto los compradores y vendedores de un bien para comerciarlo» [33]. Ésta es una definición válida en economía, pero no en antropología, pues aquí hemos de ver el mercado en el contexto más amplio de las personas y la vida social que lo hacen funcionar. Por eso, el mercado es la institución económica que permite la apropiación privada y la participación común de los bienes materiales. Con esta definición se propone una interpretación de la institución del mercado acorde con la visión de la

32. J. Garay, *El juego. Una ética para el mercado*, cit., 1-11.
33. S. Fischer-R. Dornsbusch, *Economía*, cit., 52.

vida social que venimos sosteniendo en este manual. Es un planteamiento que, como todos los anteriores, conduce a un desarrollo ético basado en la solidaridad y en los valores personalistas.

13.9. La empresa

Los actos propios de la actividad económica vistos en los epígrafes precedentes, su escenario (el mercado) y sus leyes, son constante objeto de reflexión para la ciencia correspondiente. Sin embargo, hay otra institución económica, extraordinariamente importante, que tiene también su ciencia propia: la empresa. Su importancia es hoy tan grande que las demás instituciones de la sociedad tienden a organizarse y funcionar con sistemas y métodos empresariales. Es más, al haberse convertido el mercado en terreno de juego de las relaciones institucionales, la dimensión económica de ellas se torna básica y fundamental, obligándolas a adoptar modos de trabajo de tipo empresarial, con el fin de hacerse competitivos y eficaces, estar al día, etc. Las universidades e instituciones educativas, el Estado mismo, las instituciones culturales, los medios de comunicación, etc, tienden a evolucionar hacia este tipo de diseños internos y externos. La empresa es hoy la institución social por excelencia.

La adopción de sistemas organizativos de tipo empresarial no sólo busca una maximización del rendimiento económico de cualquier actividad, sino también, y sobre todo, un sistema de trabajo basado en la responsabilidad, la eficacia y la iniciativa, lo cual exige la utilización de la mejor tecnología, un alto nivel de preparación en los profesionales de la institución, una organización interna que permita obtener el mejor rendimiento del trabajo de cada uno, un sistema de comunicación que logre una coordinación eficaz, y un constante esfuerzo de mantenimiento de las variables anteriores al mejor nivel posible. Todo ello se resume en la unión de profesionalidad, autoridad política y rentabilidad en las propias actividades.

La profesionalidad, entonces, se convierte en una virtud muy importante en la empresa y en toda la sociedad, puesto que el juego del mercado exige la competencia profesional, que no puede ahorrarse el trabajo esforzado. La cultura del libre mercado sólo funciona bien cuando se trabaja seriamente. Por eso, el enemigo principal del juego del mercado es el *tramposo*, el que quiere enriquecerse sin trabajar lo debido, sin respetar el capital y el trabajo que los demás ponen en juego, queriendo aprovecharse de la situación, haciendo las cosas chapuceramente por no tener la preparación y el cuidado debidos.

En la economía de libre mercado el requisito del beneficio y de la satisfacción de las necesidades es el trabajo serio. No se puede vivir sin trabajar, dedicándose a especular, a pedir créditos, a engañar a los clientes o a vender productos de mala calidad. Esto arruina a un país y a las personas que lo hacen: la experiencia demuestra una y otra vez que la ley del más fuerte es incompatible con un

mercado y una empresa altamente competitivos. Primar la profesionalidad frente a la «astucia del hábil» es una de las grandes virtudes del mercado.

Cuando se dan los componentes mencionados, la empresa se convierte en una fuente de riqueza en todos los sentidos. Ésta es la fuerza del modelo occidental de desarrollo: hemos logrado una institución capaz de aunar todos esos bienes. El problema está en que hay demasiadas maneras de empeoramiento de las variables. De nuevo la libertad humana es lo que pone a toda nuestra realidad en juego: podemos hacer, y por eso mismo podemos deshacer.

Una vez mencionados y valorados los elementos dinámicos de la empresa, podemos pasar a dar dos definiciones de ella. La empresa es una institución que convierte el trabajo en un valor añadido común, participado por quien trabaja y por quien recibe el producto. En la empresa todos ganan: el que produce y el cliente. Esta definición tiene una virtud: traspone al plano social y económico la definición del hombre como ser capaz de crecimiento irrestricto y, por tanto, se puede aplicar no sólo a instituciones, sino en general a toda tarea humana. «El hombre es un ser que se caracteriza porque gana», y la ganancia es el fruto del trabajo; el que no trabaja, no gana, no crece: «uno debe tener la inquietud interna de que no se lo den todo hecho, porque entonces le estropean» [34]. La riqueza no es algo estático: se multiplica cuando todos trabajan; así, todos pueden llegar a ser ricos. La auténtica antropología económica es ésta: multiplicar los recursos del hombre, su riqueza y sus bienes. El origen de la economía es la acción humana libre y creadora de riqueza; y por eso la medida de la economía es la persona y su bienestar. Quien olvida esto tiende a ver la economía desde un punto de vista funcionalista, como una estructura impersonal donde siempre pierde el más tonto.

Una empresa puede ser definida también como «un conjunto de trabajos directivos, operativos y de instrumentos facilitadores de esos trabajos» [35]. El capital y las inversiones se destinan a hacer posible los dos primeros tipos de trabajos, pues son *el abastecedor de los instrumentos*, «el que proporciona al trabajo todo el ingente conjunto de condiciones externas (utensilios, materiales y espacios sociológicos) para poder ejercer su acción transformadora, poner su producto en circulación mercantil, sostener al trabajador hasta que el ciclo rinda las consecuencias económicas buscadas» [36].

La mayoría de lo que hemos dicho en este capítulo conviene aplicarlo también a la empresa y al modo propio en que ésta debe funcionar. Cuando esa insti-

34. Son ideas tomadas de L. POLO y C. LLANO, *Antropología de la acción directiva*, Aedos, Madrid, 1998.

35. C. LLANO, «El trabajo directivo y el trabajo operativo en la empresa», en íd., *Ricos y pobres. La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990, 17. Esta definición reemplaza a la antigua, que veía la empresa como «una estructura de capital, organización y trabajo para la consecución de un fin arduo (en el caso de la empresa mercantil, un fin arduo de naturaleza económica)», ibíd., 16.

36. Ibíd.

tución reúne los cinco requisitos señalados, se convierte en escenario de una actividad humana que, además de enriquecer a la sociedad, enriquece también a los hombres que trabajan en ella.

El problema está, como siempre, en que la vida real dista de este ideal. Y en que los ideales, aunque factibles, sólo se alcanzan con esfuerzo. A ese esforzarse, a ese saber concretar las propias posibilidades hacia lo óptimo, es a lo que los clásicos llamaban *virtud*. La palabra *virtud*, hoy por hoy, tiende a estar de moda en el mundo de la empresa: la funcionalidad de lo ético es un motivo que ha servido a ello; el conocimiento de que tratando a los hombres tal y como son, y no de un modo inferior, se mejora su integración y rendimiento en el trabajo es otro factor que ha ayudado mucho al redescubrimiento de lo ético. Por eso hoy está tan de moda la ética empresarial: porque las posibilidades positivas y negativas de actuar a favor o en contra de ese ideal son mayores que nunca.

14. La ciudad y la política

14.1. La ciudad como escenario de la vida humana

Hemos hecho ya un largo recorrido desde que advertimos la radical apertura de la persona al *tú* y a las relaciones interpersonales. Ese trayecto nos ha descubierto el escenario propio del hombre: la vida social, que se articula en la familia, la ley, la cultura y la economía. Todas ellas son dimensiones esenciales del ser humano, y de su despliegue armónico depende en buena parte la consecución de la felicidad.

Corresponde presentar ahora el horizonte general de la vida social y su forma concreta de organización: la ciudad y la política. Importa especialmente contemplar este escenario «político» sin perder de vista al verdadero protagonista: la persona humana singular y libre, *cada* persona. Por eso es preciso ver a la persona situada en el paraje donde hoy vive habitualmente: la ciudad.

La ciudad es el lugar donde acontece la vida humana en sociedad, el escenario del drama de la vida. La buena ciudad encierra dentro de sí cuanto el hombre necesita. De hecho, hay muchas situaciones humanas que no se dan fuera de ella. La ciudad crea la multiplicidad humana de trabajos, obras y acciones, y así permite estados cualitativamente nuevos, buenos o malos (desarrollo económico, opciones culturales, asistencia médica, mayor comunicación junto a mayor degrado, drogadicción, bolsas de pobreza, abandono, muchedumbres solitarias, etc.). No hay hombre sin *polis*. En ella se degrada o se enaltece, se hace feliz o desgraciado. La antropología es necesariamente política.

Para entender la ciudad es preciso fijarnos en primer lugar en su estructura. Podemos definirla como el paraje donde se da la vida social en su conjunto, con sus elementos y su articulación propia. Antaño este paraje urbano era muy diferente. Lo característico de las ciudades contemporáneas es el tratamiento técnico

del espacio, la planificación constructiva, que sigue la visión moderna del espacio como una extensión abstracta e indeterminada[1]. Este tratamiento técnico del espacio puede llegar a ser excesivo. Aparecen entonces las numerosas patologías que tienen las ciudades actuales:

1) la medida y condición poco humanas del artificio técnico, el cual con frecuencia es un estorbo para el hombre, o le impide atravesar las distancias sin ayuda de objetos técnicos (por ejemplo, una autopista sin pasos elevados para peatones puede ser un obstáculo formidable);

2) *la escasez de espacio*, que dificulta moverse libremente (transportes en horas punta, tráfico denso, estrecheces de viviendas, oficinas, masas de rebajas en los grandes almacenes);

3) *las disfunciones de la velocidad*, y sus consecuencias *dolorosas*: la prisa, el estrés, los retrasos, los plazos, las colas[2];

4) *la contaminación*, entendida como creación de un medio artificial tóxico (la polución, la basura, el ruido, el crimen, la inseguridad);

5) *el anonimato y la masificación*, en los cuales las personas ya no pueden reconocerse por sus nombres propios, sino solamente por la función que tienen (médico-paciente, contribuyente-burócrata, guardia-peatón, cliente-tendero, etc., sin saber nada de los nombres o familias o realidad de aquellos seres con los que realizamos intercambios). En la ciudad, a menudo, las conversaciones se ven reducidas a saludos de ascensor, llenos de cortesía y huecos.

La organización puramente *tecnocrática* tiende a ser incapaz de evitar la aparición de esas cinco patologías. Así tiene lugar el urbanismo defectuoso, del que han sido víctimas muchas ciudades, y que pone como fin de los espacios organizados el mero cumplimiento de una función, sin ocuparse de la belleza o la humanidad que hagan agradables las vidas que transcurren en ellos. Un ejemplo de desarrollo *racionalista* del urbanismo lo dan las ciudades nuevas del antiguo bloque comunista: enjambres de casas, apenas sin aceras, en un gran abandono de cualquier cuidado de conservación del mobiliario urbano, con carencia de lugares en los que reunirse, perder el tiempo, jugar o contarse historias, pero con buenos accesos a los medios de transporte públicos que comunican con los centros de producción y trabajo (a menudo situados dentro de la ciudad). La inversa ocurre en algunos lugares residenciales que pueden reducir la vida de los que lo habitan al jardín de su casa y a la superficie comercial. El desarrollo de los barrios residenciales en los Estados Unidos a partir de los años cincuenta ha sido causante de un aumento de la calidad material de vida, de una degradación de los centros urba-

1. Cfr. J. BALLESTEROS, *Posmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989, 23 y ss., 108.

2 . Cfr. R. YEPES STORK, *Las claves del consumismo*, cit., 35-42.

nos y del fomento de la soledad. Las nuevas *polis* se dan sobre todo en los centros comerciales, pues el resto de la actividad transcurre en el cerco de la privacidad. Mas allí lo único común es algo abstracto: el dinero, consumir.

¿Cuál sería el criterio para señalar que la técnica guarda una medida humana?: que el hombre pueda manejarla, pero que no renuncie por ello a su capacidad de comunicarse, que no se quede encerrado en la pobreza individualista. En el caso del espacio, esa medida es la distancia asequible. En ese sentido las grandes urbes dificultan la realización de lo humano (piénsese, por ejemplo, en Los Ángeles, con casi quince millones de habitantes y más de cien kilómetros de extensión de punta a punta). Cuando la persona no puede recorrer a su aire el espacio donde se encuentra *está encerrada*, no tiene *desahogo*, se embrutece. Un espacio se convierte en tecnocrático cuando el hombre se encuentra aprisionado en él por la función que está cumpliendo. Frente al espacio tecnocrático, el propiamente humano debe ser el lugar adecuado para habitar. Lo construido ha de tener medida, pues el fin de la ciudad es la vida buena, es decir, el bienestar, y no puede ocurrir que sea el hombre quien viva para la ciudad. La ciudad debe hacer posible todo lo que el hombre es capaz de realizar y necesitar.

La configuración del espacio humano no puede ser sólo tecnocrática, útil, sino que tiene que dejar un espacio a lo cultural, a lo bello, a lo que «está ahí precisamente porque no sirve para nada», porque el hombre es capaz de lujo, de adornar, de añadir belleza porque es hermoso hacerlo. A la hora de valorar esta influencia de la cultura en la vida urbana actual, es muy importante advertir que en ella se ha invertido la relación tradicional del paraje natural con la ciudad situada *en* él: antaño, el valle, el río, la región, el clima, etc., configuraban casi completamente la forma de vida y la cultura de la ciudad. La geografía era completamente decisiva. Por eso, el concepto *pueblo* se aplicaba a esos grupos humanos que, antes de consideraciones políticas y económicas, formaban ya una unidad cultural e incluso étnica, consecuencia de su vivir en un mismo paraje: se habla del pueblo celta, apache, etc., y para todos ellos es fundamental la *tierra* que ocupan.

Hoy en día, el medio geográfico ha perdido importancia porque la ciudad ha permitido al hombre independizarse mucho más de él. La homogeneidad del paisaje urbano (basta con caer en la cuenta de la semejanza de los aeropuertos o autopistas entre sí; o en las multinacionales de alimentación, que eliminan toda diferencia entre comer en un continente o en otro) y la transformación de las condiciones de vida han hecho que el lugar determinante sea la propia ciudad. Los parajes naturales han pasado a ser lugares de turismo. Se promociona el turismo rural como un divertimento curioso. Y a pesar de ello, el territorio local, sobre todo cuando aún está ligado a la lengua, sigue constituyendo el horizonte más común de la vida humana: la mayoría de los seres humanos no sienten la necesidad de ir más allá de lo local. Incluso, cuando aparece la posibilidad del turismo, suele éste

plantearse como un viaje organizado, en tu lengua y a parajes lo suficientemente idílicos como para que no tengas el problema de conocer la miseria o la realidad del país que se visita. De todos modos, las formas de vida y los productos culturales son cada vez más homogéneos: Coca-Cola, fútbol, estrenos cinematográficos con su *merchandising* (dinosaurios, barcos que se hunden, hombres murciélago), ropa vaquera, etc., aunque quizá no pasa ésta de ser una igualdad externa, epidérmica (ni los pantalones tejanos ni las Olimpiadas bastan para abrir el corazón de las gentes contra la xenofobia). Otra característica del espacio urbano es que las distintas actividades que se desarrollan en él (trabajo, ocio, consumo, educación, asistencia sanitaria, hogar) se realizan en lugares distantes entre sí. Es curioso notar como, por eso mismo, el coche parece ser el principal «responsable» del aspecto que han tomado las ciudades de nuestros días.

La separación espacial de las actividades, y el consiguiente aumento del transporte y de sus vías propias, se ven completados con la televisión, ese «ver a distancia» mediante el cual se consigue la presencia de realidades físicamente alejadas, la unidad de experiencias, información, manipulación y cultura de grandes comunidades. Esta transmisión de imágenes permite ver cosas sin que las tengamos realmente presentes y nos veamos implicados en ellas (una final europea del propio equipo de fútbol, aunque transcurra en otro país; las desgracias de las víctimas del hambre, o de una guerra o un terremoto; la llegada del hombre a la Luna, etc.). Esto apunta a dos grandes cuestiones: la cultura de la imagen y la comunicación, y el empleo del tiempo libre, ambos muy característicos de la civilización urbana actual. Empecemos por la primera.

14.2. La cultura de la imagen y la informática

La comunicación nace del modo mismo de ser de la persona, constitutivamente abierta hacia dentro y hacia fuera, y por ello capaz de manifestarse y dialogar. Sin comunicación no habría sociedad, faltaría el compartir, la posibilidad de aprender y enriquecerse por el saber de otros, la posibilidad de crecer o de disfrutar de la amistad.

Dentro de la comunicación social y urbana se da una especie relativamente nueva: aquella que se efectúa a distancia, por medios técnicos. Sin los medios de telecomunicación la ciudad actual no podría subsistir, puesto que son los que organizan y mantienen en funcionamiento a ese plexo instrumental fabricado por el hombre, y le dan un automatismo, tamaño, complejidad y rendimiento extraordinarios. Basta con imaginar las consecuencias de un apagón: sin semáforos, sin seguridad, sin luz, sin poder usar teléfonos, etc.: resultaría lo más cercano al caos. No es extraño que se acabe intentando explicar el mundo humano como un con-

3. Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 39 y ss, 145 y ss.

junto de sistemas autónomos, dentro de los cuales el hombre es una mera función[3].

Vivimos hoy «la cultura de la pantalla»[4] en esta doble vertiente. Son «tecnologías que inciden de lleno en el conocimiento y la conducta del hombre, en un sentido más directo y profundo aún del que históricamente cabe atribuir a la imprenta»[5]. De hecho, «las nuevas tecnologías comunicativas han irrumpido en el mundo cotidiano»[6]. Las imágenes y la informática tienen unas virtualidades extraordinarias por ser medios de almacenar y procesar conocimientos, y de aplicarlos técnicamente. Lo que nos interesa es el sentido humano de esas actividades. Lo específico de las imágenes y la informática es algo común con los libros: se trata de realidades que llegan al sujeto como algo que no es inmediato como lo es la lluvia, el frío o un encontronazo con el vecino: aparecen a través de una pantalla, son realidades «lejanas», que no son inmediatas al sujeto receptor: con una pantalla no se puede dialogar[7].

Este carácter «fingido» o «construido» no ofrece ningún inconveniente mientras la persona no lo olvide, y sea capaz de asimilar esas realidades, relacionándolas con lo que él es, con lo que proyecta. El problema empieza a existir cuando el individuo se deja «colonizar» por esas imágenes, sustituye su vida real por la que le llega a través de la pantalla, y se convierte en mero *espectador*[8]. Cesa entonces su actividad propia, queda pasivo, y empieza a llenar su tiempo, imaginación, memoria, afectividad, inteligencia y voluntad con lo que viene por esos mundos de imágenes, fabricados a golpe de guión, no de realidad. Se acaba llegando a una «ebriedad» informática o televisiva, que sustituyen la realidad de una vida propia por arquetipos. La sociedad actual está llena de Alonsos Quijanos que se convierten en Quijotes de poca monta, pues ni siquiera sus locuras tienen la nobleza de ideales que sostenía el Caballero de la Triste Figura.

Con la televisión aparecen dependencias (no saber cómo *matar el tiempo* si se está lejos del mando a distancia) y manipulaciones (acabar opinando *libremente* todos los clichés que se han recibido pasivamente en la *caja tonta* y juzgar la realidad del mundo y los valores sólo desde ellos, aunque se crea que se hace desde uno mismo). Las realidades inmediatas son consideradas a la luz de lo visto. Además, ellos son los mediadores entre nosotros y la realidad que está más allá de nuestro entorno inmediato. Se tiende a considerar que lo que existe es lo que ha salido por la televisión, porque lo demás se desconoce. El hombre construye su imagen del mundo a partir de lo que ve por la pantalla.

Como se ha dicho ya, la televisión modifica y enriquece la percepción de la

4. Sobre la civilización de la imagen, cfr. R. Yepes Stork, *Entender el mundo de hoy*, cit., 19-31.
5. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 106.
6. Ibíd., 112.
7. Cfr. H. Gardner, *La nueva ciencia de la mente*, Paidós, Barcelona, 1988, 158-203.
8. R. Argullol y E. Trías, *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona, 1992.

realidad, pero asimismo convierte la catástrofe y los hechos extraordinarios en algo trivial, que «sucede» todos los días: son realidades que dejan de tener verdadera relevancia para el espectador, quien pasa de una catástrofe de trescientas víctimas en un tren de un país de Asia a los problemas en el tobillo de un jugador de fútbol, todo ello mediado por la artificial y recurrente sonrisa del presentador. Las tragedias se viven como lejanas, no afectan ni implican al que las ve, que se limita a consumirlas. Así, la muerte se toma con hamburguesas, las obras maestras del cine hablando por teléfono, la realidad del día y sus retos desdibujada por el mundo fantástico —por fantasioso— de los anuncios. Al espectador ni siquiera le es necesario hacer un esfuerzo de imaginación o inteligencia, puesto que un ¡zap! desata un torrente de nuevas percepciones.

Hay que tener en cuenta que la comunicación a la afectividad se fija más intensamente en la sensibilidad. Es más resistente al olvido, menos racional, y por eso puede actuar de modo subliminal e inadvertido: con la imagen o el sonido la manipulación es más sencilla en la medida en que su inadvertencia es mayor. Un anuncio de refresco nos da sed, tal ritmo obliga a bailar o invita a beber porque la publicidad lo asocia con un determinado refresco o ginebra, etc. La música, por ejemplo, tiene efectos directos en el sistema neurovegetativo: relaja, excita, pone melancólico, pide la ayuda de drogas, etc. El hombre es mucho más sensible al lenguaje audiovisual que al meramente verbal, ya que éste exige comprensión conceptual y reflexión, que son procesos siempre lentos e inciertos. Aquél, sin embargo, posee un impacto súbito. Por eso es tan influyente.

La clave de la cultura de la pantalla, como siempre, es que no pierda su sentido humano: que las imágenes y las redes se acompasen al ritmo de asimilación de la imaginación y la inteligencia, de modo que puedan convertirse en *experiencias personales* con sentido, que tengan que ver con la vida real y los valores, proyectos y tareas que la rigen. Si no se posee desde uno mismo la realidad ficticia de la pantalla «coloniza» al hombre, dejando de ser mundos ficticios, puesto que ocupan la vida propia, y provocan una dependencia de la conducta hacia ellos. Esta peculiar confusión entre lo ficticio y lo real, entre lo que uno ve y lo que uno vive, puede desembocar en la pérdida de la distinción entre lo que es *de verdad* y lo que no, entre lo serio y la broma, entre realidad y sueño, capacidades y deseos, y abre así una puerta de par en par a la experiencia de la decepción o al aburrimiento ante lo cotidiano, ante lo que no es tan radiante como los mundos que nos venden desde la pantalla. Ya no se distingue entre lo importante y lo que no lo es y se cumple aquello de que donde todo es verdad, nada es verdad, nada nos afecta.

Frente a esta posible patología, especialmente visible en el caso de la televisión, conviene insistir en sus aspectos positivos. Por lo que se refiere al ocio televisivo, hay que declararlo insuficiente y propugnar una televisión con auténticos valores artísticos, informativos, culturales y políticos. En cuanto a la informática, resulta obvio que es un prodigioso instrumento al servicio del saber humano: «lo

que las tecnologías comunicativas aportan a la cultura del hombre son, justamente, nuevas oportunidades de saber (...) Permiten facilitar a personas vivas (y equipos de hombres reales) que puedan saber lo que en cada momento precisan para intentar decidir con acierto. Pero facilitar no es sustituir»[9]. La informática muestra su enorme potencialidad cuando acude en ayuda de quien se ha propuesto determinados objetivos científicos, técnicos o profesionales. Por otra parte, su fecundidad no es automática, puesto que exige un gran esfuerzo creador de personas capaces de desarrollar sus virtualidades implícitas. En cualquier caso, todavía estamos en proceso de asimilación de lo que estas nuevas realidades, cada día más creadoras, van a suponer en la cultura urbana.

14.3. La comunicación y el arte de entenderse

Para situar el complejo fenómeno de la comunicación, foco de atención de las ciencias políticas y sociales, es preciso hacer una previa distinción entre *información y comunicación.* Informar es emitir mensajes que describen y analizan realidades naturales, artificiales y humanas. Pero tiene una característica importante: nunca es «neutra», pues está hecha con unos criterios previos de selección y valoración de hechos y datos que han sido relevantes para el informador. Una misma realidad recibe tratamientos muy distintos como noticia, dependiendo de la tendencia del soporte informativo que la presente (basta ver las noticias políticas en los distintos diarios para comprobarlo: al mismo tiempo que uno es un héroe es un villano, según quién lo cuente).

Comunicar, en el sentido social aquí tratado, es algo más que informar, pues no es un puro «decir», sino dialogar, dar una información a alguien que responde, implicarse en un intercambio de saberes. Los medios de comunicación social no se pueden limitar a informar, sino que han de «comunicarse» con el receptor. El hecho de que alguien escuche convierte el acto de emitir información en un cierto diálogo. Si la comunicación no tiene en cuenta al destinatario, no existe comunicación alguna: la verdadera comunicación es recorrer el camino hacia el otro. Para eso hay que atender a los aspectos fundamentales del lenguaje:

El uso de la sintaxis no puede separarse de la semántica. Ésta se ocupa del significado de los signos, de su referencia a la realidad y, por tanto, de la verdad contenida en las palabras. «El hombre es el ser capaz de descubrir el *sentido* de las cosas, que se elevan así sobre su condición mostrenca para aparecer como lo que son: como *signos*. Si los signos se entienden como algo completamente desligado de la realidad natural, y del hombre que descubre su sentido, se absoluti-

9. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit, 134-135.
10. Ibíd., 135.

zan, y ya sólo se significan a sí mismos»[10]. La semántica de un signo o de un símbolo es la realidad significada o aludida por él: cuando se desconoce, el signo o símbolo se vuelven enigmáticos, ya no se sabe qué significan. Los signos son los portadores del mensaje que se quiere comunicar.

Si se prescinde de la dimensión semántica del lenguaje, ya no importa el verdadero significado de las palabras, y en consecuencia desaparece el acceso a la verdad misma: el lenguaje se convierte en un instrumento de manipulación por medio del cual el mal se transforma en bien o en opción legítima; lo *políticamente correcto* y el gran aumento de eufemismos en el mundo de la comunicación (del tipo «interrupción voluntaria del embarazo» por aborto, «muerte dulce» por eutanasia, «opción sexual alternativa» por homosexualidad, «aventura» por adulterio, «desviación de fondos» por robo, hasta llegar a hablar de un «presunto cadáver») hacen desaparecer de la realidad las aristas de lo desagradable, desdibujándolo en unos términos completamente neutros; el compromiso con la realidad desaparece.

A través de esta manipulación (que, de nuevo, es mayoritariamente inconsciente para el que la sufre) el mundo real y la verdad desaparecen. Si la relación sexual de las películas o telenovelas es un juego divertido y sin consecuencias, parece que *de verdad* el uso del sexo tampoco las tiene. Pero no es así. Si la violencia es una danza fascinante de golpes y saltos, parece que *de verdad* es así. Pero no lo es, y hay heridos que quedan lisiados y hay muertos, y da asco. Si lo que cuenta es «querer ser bueno», aunque uno se comporte como un desgraciado y no tenga ni honor ni palabra ni amigos, parece que *de verdad* basta con eso. Pero no basta, porque quien hace mal tiene una herida que reparar, que está ahí, esperándole. Y triunfar cuesta y no todos lo consiguen; y ser honrado es difícil; y no es necesario tener tendencias homosexuales para ser amigo de alguien del mismo sexo o para ser simpático y poseedor de una bondad natural; y no hace falta acabar en el lecho de un desconocido para saber qué es el amor, o engañar a propios y extraños para que la vida vaya bien.

Desde la manipulación semántica del lenguaje a la verdad se le llama *fanatismo*; a la tolerancia se la confunde con la *indiferencia* y con la dejadez en el cuidado de la realidad; a la fidelidad se la convierte en algo *retrógrado* y todo lo «conservador» (querer a tu familia, vivir sereno, tener cierta experiencia religiosa, etc.) se transforma en curiosas actitudes inmaduras de gente poco inteligente. Lo intelectual se confunde con lo que sale en la televisión, con lo descreído, con lo ambiguo, y a cualquier postura que aspire a tener contenidos fuertes se la tacha de *antidemocrática* y, consiguientemente, se la expulsa de la vida de la *polis* con una actitud descaradamente autoritaria.

La dictadura del lenguaje, la labor de lo que C. S. Lewis ha llamado «el ejército filológico», lleva a la destrucción de lo que hace que un hombre se distinga de un animal, lleva a vivir como si no pudiéramos ser algo más que lo que nos marcan nuestros instintos. Convertir a los hombres en animales caprichosos y quitar la

responsabilidad de sus actos, vaciando de fuerza semántica las expresiones que usan para decirlos, es tenerles presos en una esclavitud de estúpidos, de la que no pueden escapar porque no saben que están en ella. Bradbury ha reflejado fielmente esta idea al hablar de ese mundo sin libros que describió en *Farenheit 451*; algo similar aparece en la crítica de Huxley a la banalidad sexual de su sociedad de *Un mundo feliz.* El análisis de estos dos novelistas es de una actualidad preocupante.

Junto a la sintaxis y la semántica se da la dimensión *pragmática* del lenguaje. Tiene que ver con la práctica (lo pragmático es lo práctico), es decir, con la conducta humana. La perspectiva pragmática muestra de qué manera la conducta influye en el lenguaje, y cómo éste influye en aquélla. Este territorio pertenece a *la retórica*, que es el arte de presentar la verdad de un modo convincente [11]. El modo de hablar no es trivial, puesto que nace del estilo propio que tiene cada persona. Tiene que ver con el modo de enfrentarse al mundo de cada uno: «El hombre carece de unas disposiciones específicas para comportarse de manera reactiva, inmediata, frente a la realidad. Esta pobreza instintiva conduce a la pregunta acerca de cómo un ser así puede sobrevivir a pesar de su indisposición biológica. La respuesta podría formularse de la siguiente manera: se sobrevive en la medida en que no se inserta o empotra directamente con la realidad. El hombre es un animal que se anda siempre con rodeos ante las cosas. La relación humana con la realidad es indirecta, circunstancial, vacilante, selectiva, retórica... Todo el comportamiento humano es retórico» [12].

Esto quiere decir que el hombre tiene ciertas «dificultades de trato con la realidad», y por eso actúa de manera no instintiva, sino pensando las cosas, despertando y acercándose a ellas poco a poco. La persona humana no puede hacer y entender las cosas de repente. A la hora de comunicarse, necesita «vestir» la verdad con palabras adecuadas, utilizar el adorno para embellecerla y darla a otros, de manera que se haga valer y sea oportuna, que «caiga bien» y pueda ser aceptada. La importancia de la retórica se ve muy clara en el caso de un profesor: se le pide que sea ameno, claro, que ponga ejemplos, que sea elegante, que vocalice, que se sirva de vez en cuando de la ironía y el humor, que sepa despertar el interés... La verdad desnuda puede ser simplemente brutal, seca o carente de atractivo; hay que humanizarla: «lo contrario de la barbarie es la gramática; la república humana es una república de palabras, no de cosas; el rito es la civilización de la brutalidad» [13].

La retórica es parte de la conversación: es aquello que hace posible el diálogo, puesto que hablamos porque tenemos algo que decir y porque creemos posible comunicarlo; al hablar se da un reconocimiento benevolente de la verdad misma que se quiere mostrar y del interlocutor, que puede ser extranjero, o niño,

11. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 137.
12. D. Innerarity, *La filosofía como una de las bellas artes,* cit., 84.
13. Ibíd., 85.

o incluso estar sordo, y por eso exige dirigirse a él del modo adecuado. La retórica depende mucho también del estilo de cada uno, puesto que éste no es otra cosa que la «presencia del sujeto en la palabra»[14]: la personalidad se refleja en el modo de presentarse, en la elegancia, en lo que uno dice y en cómo lo dice. No nos podemos desembarazar de la retórica. Por eso desatender la enseñanza y el uso de la retórica conduce al gruñido y a reducirse a lo básico.

Desgraciadamente, cabe también un uso despótico de la retórica, cuando con ella se trata de modificar la conducta del otro según mi interés y conveniencia, y sin que el otro lo advierta. A esta retórica falsa le llamaremos *sofística*[15], que es «el arte de hacer verosímil lo falso»[16]. El uso sofístico del lenguaje no respeta la verdad: en él tiene primacía la modificación de la conducta ajena, y para conseguirla el sofista no duda en presentar las cosas, «maquillándolas», aumentándolas o disminuyéndolas como le convienen. La sofística es la perversión de la verdadera comunicación. El lenguaje de los políticos, de los publicitarios, de los informadores, tiene el riesgo de perder de vista el respeto y el testimonio que deben a la verdad y al interlocutor. La sofística utiliza con frecuencia trucos efectistas, dirigidos al sentimiento del oyente y destinados a impresionarle, intimidarle o «convencerle». El sofista es un actor y, a veces, un cínico. La sofística es el sistema de comunicación más en consonancia con los procedimientos despóticos, y por eso, cuando fracasa, tiende a transformarse en violencia tiránica y descarada.

14.4. La política, el Estado y la sociedad civil

Un elemento irrenunciable para que una ciudad empiece a ser humana es ser reconocido y conocer a los demás. Sólo así puede establecerse una comunicación entre los hombres que no sea anónima. La posibilidad de ser reconocido es lo que humaniza la ciudad, porque hace viable el compartir y el ser saludado y respetado al recorrerla[17]. Esa posibilidad plantea una gran pregunta: ¿existen ámbitos donde pueda ser públicamente reconocida la identidad de cada uno, y se pueda establecer un auténtico diálogo, en sentido estricto, acerca de las cuestiones políticas comunes, aquellas que afectan a todos?

Este interrogante encierra la posibilidad misma de *un espacio social común*, es decir, un ámbito público, organizado en torno a unos bienes compartidos[18]. Se trata de un diálogo que es llevado a cabo por ciudadanos libres y reconocidos y que, por estar institucionalizado, tiene fuerza vinculante a la hora de tomar las

14. D. Innerarity, *La filosofía como una de las bellas artes*, cit., 88.
15. Platón, en su diálogo *Gorgias*, estudia con detalle esta pervesión del lenguaje, presente en los sofistas griegos de la época. Cfr. S. Rus, *El problema de la fundamentación del derecho*, cit., 160 y ss.
16. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, cit., 137.
17. Sobre el problema del reconocimiento, cfr. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, cit., 77-88.
18. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1280b 29-40.

decisiones acerca de la tarea común. La posibilidad de un diálogo de estas características a primera vista es ilusoria, y por eso hoy es negada de modo mayoritario: no existen, ni pueden existir, se dice, tales ámbitos; la política no es el diálogo real de los ciudadanos que deciden sobre sus propios problemas, sino la conquista y administración del poder a través de una maquinaria institucional llamada *Estado*.

Para esclarecer lo que presentamos casi como un ideal es preciso exponer por qué la política está tan desprestigiada, y en consecuencia por qué ese ideal parece un sueño ingenuo. La causa está en que, después de un largo proceso histórico, hoy parece que la vida buena es un asunto exclusivamente privado, más propio del ocio que del trabajo. Y en la medida en que ese espacio social no existe, la verdadera política tampoco se puede dar, dando la sensación de ser prescindible. Tres pueden haber sido las causas históricas de la desaparición de un espacio social que sea de verdad *común*:

1) «El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado (...) es precisamente que los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública» [19]. El proceso de secularización iniciado en el Renacimiento y por el protestantismo a partir del siglo XVI, confinaron la religión al corazón de cada persona, como algo perteneciente al sentimiento subjetivo, y no a la razón científica, ni al escenario social. Más tarde, la moral siguió el mismo camino. Los valores se convirtieron en algo privado y, en consecuencia, empezaron a ser los grandes ausentes de la vida pública: lo publico resultaría ser el ámbito de la eficacia, no de los valores. La *razón de estado* acaba constituyéndose en un motivo suficiente para saltarse las reglas de la moral.

La causa fundamental de esta separación entre lo técnico-científico y lo referente a los fines (la razón práctica), hay que buscarla en lo que T. Adorno llamó *la primacía de la razón instrumental*, que es la reducción de la razón a su actividad científica y técnica, despojada de su vertiente práctica. Se trata de una visión reductiva de la razón, y en consecuencia del hombre.

2) La segunda causa fue la mercantilización de la economía: la cultura burguesa capitalista se benefició del desarrollo de la ciencia por medio de una aplicación de la técnica a la economía, que trajo consigo la revolución industrial del XIX. Las necesidades humanas primordiales pasaron a ser satisfechas por el mercado; la economía deja de ser doméstica, y pasa a ser pública, es decir, política y abstracta. La aparición de la civilización urbana acentúa este proceso al disminuir la dependencia inmediata del hombre respecto del medio natural: la satisfacción de las necesidades humanas pasa a realizarse casi en su totalidad por medio de relaciones económicas contractuales, comprando. Es éste un tipo de relación poco favorecedor del

19. M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1984, 229. Sobre este tema son relevantes las aportaciones de H. Arendt, *La condición humana*, cit., 200-233.

diálogo, y contribuye así a la aparición y fortalecimiento del individualismo.

3) La tercera causa es la burocratización de la política. Se ha dado un proceso de extraordinario crecimiento del Estado. A partir de la aparición de los estados nacionales, en el siglo XVI, la *res publica* comenzó a ser entendida como *estado soberano*. El proceso de lucha por las libertades fue compatible con el progresivo crecimiento del Estado, necesario para organizar una sociedad cada vez más tecnificada y compleja, y amiga de un poder central históricamente fortalecido[20]. El cuerpo de funcionarios fue creciendo y especializándose, hasta constituir «un plexo dentro del plexo», una maquinaria organizativa que controlaba y gobernaba la sociedad y sus instrumentos. La soberanía pasó a pertenecer al Estado, y éste se hizo dueño de aquélla para detentar y organizar el poder, e imponer una fuerza coactiva que mantuviese todo en funcionamiento. Posteriormente, el Estado pasó a ser también dueño de las instituciones educativas y asistenciales y asumió la tarea de benefactor y tutelador, para dispensar a todos el bienestar.

De este modo *lo público pasó a ser lo estatal*. En estas condiciones, el ideal de la democracia sufre una distorsión muy considerable. La conquista del poder pasó a depender de una nueva maquinaria, capaz de asumir la carga del Estado: los partidos. Todos estos factores impulsaron la aparición de formas despóticas de autoridad en mayor medida que en épocas anteriores, en especial las ideologías, programas revolucionarios de planificación obligada, que pretendían abolir «técnicamente» la injusticia y la desigualdad. En otros casos, la ausencia pública de valores otorgó la decisión a los criterios económicos, funcionales y tecnocráticos, y en último término a las decisiones particulares de los políticos, a sus intereses y, en definitiva, a la fuerza más que a la razón y la conveniencia: «la política actual está conducida por una tecnocracia que no se pronuncia sobre fines; ha pasado a ser gestión»[21].

Llegados a esta situación, cada vez son más las voces que defienden *la sociedad civil*, o ámbito dentro del cual pueden surgir espacios comunes[22]. Sociedad civil es el ámbito de lo «no gubernamental», el espacio de la libre iniciativa privada. Cuando ese espacio se articula constituye la «opinión pública», o conjunto articulado de opiniones de los ciudadanos acerca de las cuestiones comunes. El único modo mediante el cual se puede superar la dicotomía entre valores privados y burocracia estatal es devolver vigencia política y pública a la libre iniciativa privada a través de la sociedad civil. Si dentro de esas instituciones se dan criterios éticos de decisión, autoridad política, elementos comunitarios (tareas, leyes, obras) y amistad, debe ser posible trasladar esas pautas al espacio público y a la

20. G. SABINE, *Historia de la teoría política*, cit., 297-321.

21. D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, cit., 160.

22. La crítica al Estado es uno de los temas más habituales en la sociología, y en la teoría política y económica: cfr A. DE JASAY, *El Estado. La lógica del poder político*, Alianza, Madrid, 1993.

actividad política, y dirigir entonces las instituciones del Estado hacia su verdadero fin. Por eso, la salud cívica y política de una ciudad o de un país depende de la vitalidad de su opinión pública, de sus asociaciones e instituciones privadas. El espacio político general, por tanto, sólo puede aparecer desde la existencia de muchos espacios plurales más particulares, pues así se consigue el camino para evitar las decisiones arbitrarias, la tecnocracia y el burocratismo.

14.5. El fin de la política: su modelo

Si el fin de la vida social es la vida buena, la política será el arte de dirigir la ciudad de tal modo que los hombres alcancen en ella una vida lograda. Lo político no es tanto el dominio sobre la maquinaria estatal como la preocupación por solucionar los problemas que surgen en la convivencia. El modo habitual de ver lo político no es éste, en parte por el desarrollo de teorías sociales como las de Hobbes o Rousseau, en parte porque la condición humana no es tan perfecta como a menudo desearíamos. Es cierto que hay que preocuparse activamente por ejercer un control sobre la violencia, que no todos los hombres son virtuosos o, más bien, que la mayoría de los hombres son malos (Aristóteles). Pero el que existan dificultades no nos puede hacer huir de nuestro ideal: una cosa es que lo perfecto sea difícil, otra el renunciar a la excelencia por un desanimante espíritu aburguesado que se conforme con lo gris.

En buena medida, la política en nuestros días se ha convertido en una técnica organizativa de la maquinaria estatal, presidida por la retórica y en la que el único contenido realmente importante es el de la balanza económica, no tanto la mejora integral de los ciudadanos. Los gestos políticos no parecen tener otro fin que mantener la imagen pública del gobernante o candidato que acaricia cabezas de bebés y sale con actores y cantantes en los medios de comunicación para así suscitar la adhesión de los electores. Es lógico que esto no convenza, que parezca algo poco serio. El mal político es quien busca fundamentalmente el poder: si no lo tiene, para conquistarlo y, si lo detenta, para tener más. Su interés por los ciudadanos existe primeramente en la medida en que así logra su apoyo, y sólo en segundo lugar lo entiende como un servicio a la comunidad. Busca más las medidas que le den nombre que las beneficiosas para sus gobernados, prefiere la buena imagen a la honradez, y adula a la prensa como su más necesario aliado. La diferencia entre un sistema político bueno y uno malo no es sólo una cuestión de procedimiento para elegir al que manda, sino también de cuál es el fin que busca el gobernante una vez que se pone a gobernar.

¿Quién debe mandar? Pues bien, si la política es el arte de dirigir la ciudad

23. Aristóteles, *Política*, 1332a 7.

hacia el bienestar y la vida lograda de todos, esa tal situación aparecerá como el ideal al que tender: lograr unas condiciones sociales, económicas, culturales y políticas que hagan efectiva la vida lograda y el auténtico bienestar. Se trataría de hacer realidad «el régimen que hace posible la mayor medida de felicidad» [23] es decir, «un género de vida adecuado para que lo comparta la mayoría de los hombres, y un régimen del que pueden participar la mayoría de las ciudades» [24].

No hay verdadera política sin una ciudad ideal que proporcione al político y a los ciudadanos un arquetipo al que apuntar, y unos criterios que, a partir de ese modelo, se puedan aplicar a cada situación concreta: «¿Qué tipo de sociedad queremos? ¿*Cuál es la mejor ciudad*? ¿Qué régimen político debe tener?» Sólo desde la formulación de estas preguntas se puede encontrar el sentido de una actividad política. Sin un ideal ético la ciudad se convierte en un infierno. La discusión sobre esta pregunta, *¿cuál es la mejor ciudad*?, es ya una actividad política de primera magnitud, puesto que se trata de fijar qué modelo de ciudad queremos para nosotros. El modelo ideal hay que adecuarlo a cada caso, y desde esa adecuación deducir qué reformas habría que introducir en la ciudad concreta que tenemos para mejorarla, y lograr que se parezca un poco a ese ideal, que a menudo se presentará como un *horizonte* al que debe tender toda la actividad de gobierno. Es como en la vida ética: sin un fin, sin un ideal, los medios (virtudes, actos de gobierno) se desorientan y se acaba funcionando en las limitadas coordenadas del voluntarismo.

14.6. La democracia

Hoy en día, nuestra ciudad modélica se resume en la palabra *democracia*. Se trata de un término que tiene todo el prestigio y todo el desprestigio de un ideal indiscutible, pero que nunca se cumple del todo. No hay que escandalizarse de ello: es más un lugar hacia el que siempre se está yendo que algo ya logrado. Si alguien dijera que ya tiene la verdadera democracia es probable que se cayera de nuevo en el totalitarismo de los partidos *del pueblo* o de *la verdad*. Para ellos, cualquiera que pensara de otro modo se convertía en enemigo y tenía que ser sacado del juego político. Si la democracia ya está conseguida cualquier cambio será llamado autoritarismo, y así se convertiría en un régimen que no podría ser democráticamente cuestionado. Pero eso mismo sería hundir su realización ideal.

La palabra democracia suele interpretarse muy reductivamente, como si consistiese únicamente en depositar el voto en una urna. En realidad es mucho más. Su principio es *la* soberanía del pueblo: él es el que manda. No basta instaurar una forma de gobierno en la cual el poder sea otorgado directamente mediante sufra-

24. Aristóteles, *Política*, 1295a 30.
25. A. Tocqueville, *La democracia en América*, cit., I, 12.

gio universal. Se requieren también otros criterios y valores que constituyen el nervio de este ideal político. Son los siguientes:

1) «El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones»[25] entre los hombres: no hay privilegios, todos somos iguales porque todos somos personas. Por eso todo ser humano es sujeto de unos derechos inalienables, debe tener seguridad jurídica, posibilidad de opinar, de cambiar de trabajo, de descanso, y todo el mundo (incluido el que gobierna) puede ser juzgado y condenado si no cumple la ley. Hay que avanzar en el reconocimiento efectivo de esos derechos y en la abolición de las distintas formas de miseria, que impiden el desarrollo armónico de las personas. En la base de la democracia está la igualdad, aun antes que la libertad: «los pueblos democráticos tienden naturalmente a la libertad; entregados a sí mismos, la buscan, la aprecian, y les duele grandemente que se les aparte de ella. Pero por la igualdad sienten una pasión insaciable, ardiente, eterna, invencible; quieren igualdad en libertad»[26]. «Los hombres serán perfectamente libres porque serán perfectamente iguales; y serán perfectamente iguales por ser enteramente libres. Éste es el ideal que buscan realizar»[27].

2) En segundo lugar, *la libertad* es el otro gran valor de la democracia y de la Edad Moderna. Se trata de una libertad para todos, es decir, inseparable de la igualdad, la tolerancia y el respeto al pluralismo. La realización de la libertad social significa, en primer lugar, la realización de la igualdad en el plano jurídico y político.

3) La realización de la igualdad en el terreno de la cultura significa educar a todos hasta ponerles en condiciones de ejercer su libertad política y jurídica, tener una profesión reconocida y darles acceso a los bienes de la cultura para hacerles más dignos. El aprecio por la dignidad del hombre conduce a educarlo; el ser educado aumenta las condiciones de iniciativa y de enriquecimiento de toda la comunidad. Democracia significa abolir la miseria cultural y tratar a los hombres como seres capaces de decidir por sí mismos. Una buena parte de los fracasos de la democracia provienen de la brutalidad, que degenera en democratismo radical y en una consecuente tiranía: la libertad y la racionalidad son algo muy frágil, y fácilmente amenazable por la fuerza, la maldad y la sofística. Si no se refuerza la educación de los ciudadanos éstos son fácilmente manipulables, haciéndoles creer que actúan libremente cuando en realidad sus sentimientos son movidos desde la abundancia de «pan (seguridad) y circo (fútbol, entretenimiento)». Cuanto más bajo sea ese nivel educativo, peor funcionará la democracia. Precisamente porque el buen uso de la libertad exige de todos una cierta excelencia moral, política y cultural, la democracia es un ideal más exigente y maduro que los sistemas de

26. A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, cit., II, 88.
27. Ibíd., II, 85.
28. Cfr. los argumentos de ARISTÓTELES en *Política*, III, 15 y 16, 1285b 33-1288a 5.

gobierno imbuidos de formas paternalistas o despóticas de autoridad. Pero es el único que los pueblos cultos soportan sobre sí[28].

4) En la medida en que nos quedamos en las ventajas materiales de la democracia, estamos adscritos a una visión individualista, que es el gran riesgo de este régimen[29]. La democracia es además, y sobre todo, un ideal político, que exige también «una sociedad en la que todos, mirando a la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo»[30]. Es decir, sólo puede salir adelante con el esfuerzo de todos: no se pueden delegar las responsabilidades en el servicio a la sociedad.

5) De esa tarea de todos en la acción de gobernar se puede llegar a un reconocimiento benevolente de los demás. Así nacen la solidaridad, la cooperación y la amistad social, creciendo constantemente la vida común: «cuando un pueblo tiene una vida pública, la idea de la asociación y el deseo de asociarse nace cotidianamente en el espíritu de todos los ciudadanos»[31].

6) En consecuencia, «la verdadera base de la democracia es una idea muy simple: la gente comete errores, especialmente la gente que gobierna. Por tanto, debe ser posible destituirlos sin violencia y sin llegar a una revolución. Necesitamos instituciones que permitan cambiar los gobiernos sin que todo se venga abajo»[32]. Es decir: 1) el poder ejecutivo es otorgado por la libre elección de los ciudadanos; 2) la autoridad está sometida a un sistema de control.

Las críticas a la democracia son frecuentes. Suelen resaltar las dificultades prácticas que surgen para aplicar este modelo, o los defectos del propio sistema. La crítica más seria es que «el derecho de influir realmente en los asuntos de la colectividad es sustituido por las garantías constitucionales de seguridad individual»[33], puesto que el voto supone una intervención mínima. Este juicio alude a la falta de un verdadero espacio público que produce una enorme lejanía del ciudadano normal respecto de la política. Es el riesgo político de la democracia: su frustración, total o parcial, sobre todo si los gobernantes incurren en formas de autoridad despótica o en corrupción.

La segunda línea de crítica a la democracia es conocida desde la Grecia clásica, y es quizá más profunda. Según Aristóteles, en la democracia predomina muchas veces lo contrario de lo conveniente, y la causa está en que «definen mal

29. Ya en 1840 Tocqueville intuyó, con sorprendente lucidez, este peligro tan propio de la democracia, y también aquel otro que la acompaña: el exceso del afán de bienestar material; cfr. o. c., II, 115-128.

30. Ibíd., I, 15.

31. Ibíd., II, 103.

32. R. Dahrendorf, «Qué es hoy la democracia», en *Atlántida*, 8, 1992, 474.

33. D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, cit., 154.

34. *Política*, 1310a 26.

35. Ibíd., 1319a 1.

la libertad» [34], ya que piensan que consiste «hacer lo que a uno le plazca. De modo que en tales democracias vive cada uno como quiere, como dice Eurípides. Pero esto es malo». La razón es clara: «es conveniente, en efecto, depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le parezca, ya que la posibilidad de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre» [35]. Esa mala interpretación de la libertad entiende que vivir de acuerdo con la ley y la virtud es una esclavitud. Nos referimos aquí al hecho moral de que el egoísmo, el interés, la ley del más fuerte determinan la conducta de los hombres si se dejan llevar por lo placentero sin proyectos ni reglas. Cuando se entiende la libertad como hacer lo que a uno le place, el aumento de la maldad moral es inevitable.

Estamos ante el problema de la proliferación de la violencia, el crimen y la injusticia, que genera la inseguridad y la inestabilidad de los regímenes. Es el riesgo moral de la democracia, un sistema político capaz de elevar al hombre por encima de sí mismo, pero capaz también de generar la anarquía moral nacida del mal uso de la libertad. En esto se ve que la política no puede separarse de la ética si no queremos que desaparezca la justicia de las relaciones entre los hombres. Es más, la ética se esfuma si renuncia a regular la conducta de unos hombres con otros, puesto que el respeto íntimo y el deber hacia uno mismo transforma el comportamiento exterior.

15. El tiempo de la vida humana

15.1. El tiempo de la vida humana

Tras este largo recorrido por las instituciones humanas, no podemos olvidar un asunto fundamental en el estudio que nos hemos propuesto: *el hombre es un ser temporal*. Este carácter temporal determina el modo concreto de ser de cada actividad humana. No se puede olvidar sin hacer caer en el olvido lo propiamente nuestro. Ya se ha dicho que la vida tiene un carácter biográfico y cíclico. Para ahondar en estas realidades nos detendremos en la descripción de las características del tiempo humano y el modo de vivirlo.

En primer lugar, conviene insistir en que *el hombre puede transcender verdaderamente el tiempo*. En los últimos siglos, autores ya citados, como Nietzsche o Heidegger, han dado una opinión pesimista al respecto: de un modo u otro han identificado al hombre con su condición temporal, clausurándolo en ella. En consecuencia, se han visto forzados a dar una contestación fatalista o nihilista a la pregunta por el sentido de la vida: no podemos saber si hay algo más allá del tiempo, puesto que no somos verdaderamente capaces de superarlo. Según ellos, *el horizonte temporal de la existencia humana es infranqueable*.

La inspiración clásica, por el contrario, sostiene que *sólo hay tiempo donde hay materia y exclusión de simultaneidad*. En cambio, allí donde hay inteligencia, hay simultaneidad, la acción consigue su fin de una manera instantánea. Conocer, amar, dialogar, jugar son algunas de estas acciones. Coinciden con las actividades que no son útiles, que no son *para* otra cosa, sino que tienen valor en sí. Es decir, *lo temporal y lo intemporal conviven juntos en el hombre*: no se oponen, sino que se complementan y le dan su perfil característico. El hombre es feliz en la medida en que supera el tiempo mediante la esperanza, la ilusión y el amor.

En segundo lugar, el hombre supera el tiempo porque «ve» su vida por adelantado, es capaz de *anticiparse a lo venidero*, proponerse metas futuras y orde-

nar las cosas en relación con fines. Por eso *el hombre es un ser futurizo*, abierto hacia adelante, capaz de proyectarse y vivir la propia vida según ese proyecto, en busca de la felicidad. El sentido del futuro es que contribuya al crecimiento y perfeccionamiento del hombre, que le haga feliz. El futuro es el lugar hacia el que nos dirigimos, con la esperanza de crecer, de ser felices.

Por último, la temporalidad humana se desarrolla según un ritmo cíclico, que destina un momento a cada cosa y repite una serie de alternancias: el día y la noche, el sueño y la vigilia, el descanso y el trabajo, la broma y lo serio, etc. «La vida cotidiana, mediante su reiteración, finge una ilusión de eternidad: aquello que hacemos "cada" día nos parece poder hacerlo "todos" los días, es decir, *siempre*. Al mismo tiempo, la variación y la innovación nos imprimen el carácter argumental. Y de ahí nacen todas las formas concretas de sentirse en relación con el tiempo: la expectativa, la espera, la esperanza, la desesperación...»[1]. La gestación, el nacimiento, la niñez, la juventud, la madurez, la ancianidad y la muerte componen un arco de períodos que siempre se suceden y que forman *las edades*, que son una acumulación de experiencias que modula las posibilidades que se tienen en cada momento de la vida.

La ley de la vida tiene, pues, un ciclo que se repite. Hay que distinguir en ella lo más alto y lo más bajo: el crecimiento hasta la plenitud y el declive hasta el final. Destinaremos este capítulo a lo primero y al estudio de los momentos de la vida humana. Sin embargo, el límite último de ésta es la muerte. Antes de su llegada, aparecen las formas inevitables de la limitación humana: el dolor, la enfermedad, el llanto, el esfuerzo, la fatiga, el fracaso, la ignorancia y el mal. De ello hablaremos en los próximos capítulos.

15.2. La forma de vivir el tiempo

El tiempo de los vivientes discurre según fases que dependen de la posición de los astros: hay un tiempo para cada cosa, un tiempo de nacer (la primavera) y un tiempo de morir (el invierno), un tiempo de dormir (la noche) y un tiempo de despertar (la mañana), y así sucesivamente. Estas dualidades de la vida humana surgen del carácter cíclico de la temporalidad y del movimiento de los astros. Aquí interesa fijarse primero en la dualidad básica que es el propio hombre: somos cuerpo, y somos en el cuerpo[2]; «la igualación y equilibrio entre el ser cuerpo y tener cuerpo»[3] es una tarea que siempre tenemos que estar realizando. Si consideramos las cosas hacia fuera, observamos que, a su vez, el ritmo biológico y

1. J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., 226.

2. H. Plessner señaló con acierto esta separación del hombre respecto de sí mismo: «la situación de mi existencia es bifronte: como cuerpo y en el cuerpo», *La risa y el llanto*, cit., 58. Es lo que llama *posición excéntrica*: el hombre es respectivo hacia sí mismo, dual.

3. Ibíd., 61.

psíquico de nuestro cuerpo guarda un orden natural, la ley de la vida, y tiende a la armonía y sin-cronía con el cosmos, con quien interacciona: por la noche nos entra sueño; muchos días nublados nos deprimen; nos afectan los cambios de presión; las digestiones inducen al reposo; el sol, el mar y el aire puro tonifican y descansan el alma, etc.

De todos modos, es preciso poner de relieve que nuestro modo ordinario de vivir el tiempo se ha alejado de esta dependencia «cósmica»: lo hemos sometido a un duro e intensivo tratamiento tecnológico, que ha separado y extrañado al hombre del mundo natural. Como el hombre no es dueño del transcurrir del tiempo, siempre trata de ganar tiempo[4], de tener más. La manera moderna de hacerlo es la velocidad, que consiste en la reducción del tiempo natural de los procesos. La velocidad es una ganancia de tiempo. La técnica nos ha enseñado a superar la lentitud y en ocasiones a despreciarla, lo cual genera una patología llamada prisa. La velocidad es el único placer inventado por el hombre moderno. Su peligro es, precisamente, que altera los ritmos naturales. La prisa es una demostración de que existe lo inmaterial, puesto que es una forma de superar el tiempo, y de que se pueda forzar demasiado el ritmo de lo puramente orgánico, hasta alterarlo y enfermar.

Eso se ve en la aparición del *imperio del reloj*, una forma de medir y dividir el tiempo destinada a lograr *una completa exactitud*, requisito de la velocidad, puesto que sin exactitud el sistema tecnológico se paraliza. *La velocidad es productividad*, competitividad, beneficio. Como factor de la producción, *el tiempo se planifica* para organizar las distintas fases del trabajo, los desplazamientos, los costes de coordinación, etc. Un axioma básico en el mundo actual es que el tiempo es un bien escaso: *hacer más cosas en menos tiempo* es una de las grandes necesidades. La competitividad, más incluso que vencer al adversario en la lucha económica, consiste en llegar antes y en mejores condiciones que él. La versión moderna de la lucha, es hoy *una lucha contra el tiempo para anticiparse a los demás*.

La actividad económica del mercado busca hacer más cosas, y mejores, en menos tiempo. Esto significa acelerar el ritmo. Es un hábito y un estilo que se mantiene incluso cuando deja de ser necesario. La vivencia de la velocidad como placer, y el consiguiente hacer más cosas en menos tiempo, se da en el ámbito del ocio, de lo lúdico, que es donde aparece de forma sorprendente la afición por el récord: ganar en mejor tiempo, las buenas motos, los deportes extremos, etc. En cambio, *la vivencia de la velocidad como dolor pertenece al ámbito del trabajo*: la actividad febril, las agendas apretadas, la acumulación de gestiones, el cumplimiento de los plazos y los requisitos legales, las reuniones inacabables, las horas-extra, la tensión de no llegar tarde, etc., son ya formas normales de trabajar, en las que se busca una mejora de la productividad y, sobre todo, ser competitivo para poder así sobrevivir. Ese modo de trabajar, y consecuentemente de vivir (despla-

4. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 53-58, 108-110.

zamientos, horarios, modos de comer y relacionarse con los demás, etc.), es sencillamente agotador, porque está basado en la prisa y en la «rapidez obligatoria» (D. Innerarity). A la gente ya no se la juzga por lo que es, ni por lo que sabe, sino por lo que ha sido capaz de hacer. Es la forma contemporánea de alienación, y se experimenta con verdadera dureza.

Es obvio que esta cultura de la productividad de la que es autor el *homo faber* instrumentaliza al hombre, porque no le mide a él mismo, sino sólo a sus realizaciones. Pero además, la vivencia de la velocidad como placer y dolor tiene *una consecuencia patológica* fundamental: la alteración, espontánea o provocada de los ritmos naturales. Esa alteración y disarmonía tiene dos manifestaciones principales, novedosas y antitéticas: el *doping*, es decir, el aumento artificial de la capacidad de rendimiento físico, mental y psicológico, que se consigue mediante *los estimulantes*; y el *estrés*, el agotamiento nervioso, que se combate con *los calmantes* (ansiolíticos, somníferos, antidepresivos, etc.). Somos una sociedad de la prisa, gente corriente que es gente corriendo, enfermos que no saben detenerse a contemplar la belleza de lo que ya han hecho porque tienen que pasar a ejecutar la siguiente acción.

Hay una *primacía de lo inmediato*, sea para reír o llorar: la prisa impide la contemplación de la belleza, puesto que está volcada a la utilidad y al ansia de los buenos resultados. Las descargas emocionales son entonces continuas, y un poco enfermizas. En consecuencia, la serenidad para la percepción de lo misterioso, de lo remoto y desconocido, que antaño se hacía presente como un gran acontecimiento, está hoy muy debilitada: incluso la diversión está marcada por estos hábitos de aceleración, estimulación y comercialidad.

Una vía alternativa podría caracterizarse por lo siguiente:

1) *El descubrimiento de la lentitud*[5]: abolir la prisa, ser dueños del tiempo y la situación, *vivir con serenidad*, sin sobresaltos, no haciéndose esclavos de los horarios, ni de los resultados, ni de la planificación porque «la demora misma es la ganancia de sentido»[6]: «Las grandes obras y los grandes gozos no se saborean corriendo»[7].

2) *El incremento de la experiencia*: detenerse con tranquilidad a contemplar supone un enriquecimento de la persona y de su experiencia, una expresión verdadera de su interioridad. Somos verdaderos dueños de nuestras obras, y en consecuencia, de nuestra situación y de nuestra vida: nos reconocemos a nosotros mismos en lo que hacemos; afirmamos nuestra personalidad.

5. Es el título de la novela de S. Nadolny (Debate, Madrid, 1993). Cfr. D. INNERARITY, *La filosofía como una de las bellas artes*, cit., 35.

6. Ibíd., 33.

7. J. LECLERQ, «Elogio de la pereza», en id., *De la vida serena*, Rialp, Madrid, 1965, 19.

3) *La práctica de la contemplación*, en la cual nos dirigimos al mundo, a la realidad y a la gente de un modo benevolente, *sin pensar en cuánto nos cuestan*, ni en que compren ni paguen nada. *Sólo quien abandona sus intereses es capaz de contemplar*: «No es corriendo, no es en el tumulto de las gentes y en el apresuramiento de cien cosas atropelladas como se reconoce la belleza y como florece ésta. *La soledad, el silencio, el reposo, son necesarios para todo nacimiento*, y si alguna vez un pensamiento o una obra de arte surgen como un relámpago, es que ha habido antes *una larga incubación de morosidad*» [8]. En un mundo que ha perdido la paciencia, *hay que aprender a esperar.*

15.3. Romanticismo, misterio y transcendencia

Pero no basta con eso. Caben otras actitudes ante el tiempo. En cuanto pensamos en el tiempo y en el futuro al que nos dirigimos, aparece delante de nosotros el problema de la transcendencia y del misterio, esas realidades que están escondidas *más allá de nuestro horizonte accesible.* Para los animales no hay misterios porque viven en un perpetuo presente. En cambio, los hombres, como podemos superar el tiempo, nos planteamos qué «misterios» nos esperan en lo desconocido [9].

Ya hemos hecho diversas alusiones a lo transcendente. En una primera aproximación, *la transcendencia es lo no presente, la realidad que está más allá de nuestros ojos, al otro lado del horizonte*. La transcendencia, en cuanto es *desconocida*, tiene cierto carácter de *misterio*, una realidad oculta a nuestros ojos, en cierto modo superior, que no podemos descifrar y que de alguna manera se nos impone. Misterio aquí no significa enigma, o algo divino inescrutable [10], sino *lo latente, la verdad aún no conocida*, un «misterio» que sólo se desvela al final de la historia [11].

La transcendencia, por tanto, está *más allá de nuestro presente inmediato*, en una zona todavía inaccesible para nosotros, pero a la cual de algún modo podemos llegar en el futuro. El hombre es un ser que se caracteriza por «estar abierto a algo más que lo susceptible del ahora temporal» [12]. El *misterio* es la experiencia de lo enigmático, de lo que está más allá de lo que alcanzamos a conocer. Esto es una situación humana muy corriente, puesto que nuestro conocimiento y nuestra experiencia son muy limitados: la realidad es más rica que lo que sabemos de ella

8. J. Leclerq, «Elogio de la pereza», cit., 29-30. (Cursiva nuestra).

9. Así ocurre desde el principio de las manifestaciones culturales. Cfr. Homero, *La Odisea*, Gredos, Madrid, 1982. Sobre el papel de lo misterioso en la acción, F. Kermode, *El sentido de un final. Estudio sobre la teoría de la ficción*, Gedisa, Barcelona, 1983.

10. El término *misterio* tiene aquí un sentido cercano a su significado teológico genuino (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 774).

11. Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., 114.

12. L. Polo, *La dignidad humana ante el futuro*, Madrid, 1971, 61, *pro manuscripto*.

y, por eso mismo, los descubrimientos (científicos, estéticos, de valores) suelen ser causa de *asombro*. Es decir, nos recuerdan que todavía nos debe quedar todo un mundo por descubrir, que seguimos avanzando en lo desconocido. El misterio con frecuencia nos rodea y nos desborda; se trata de una realidad que no podemos abarcar de entrada y, desde luego, no depende de nosotros.

En el racionalismo propio de la Época Moderna se da *la pretensión de hacer desaparecer todos los misterios, desvelándolos y poniéndolos bajo la luz de la razón*. Se pretende tener *una mirada todopoderosa*, que desnude las cosas, haciéndolas claras, evidentes y distintas. Misterio, en el racionalismo, significa algo oscuro, y por tanto, irracional, propio de ignorantes y fanáticos. El prejuicio antirreligioso es, en su raíz y en su origen histórico, una declaración de que el misterio es un escándalo para la razón[13]. La transcendencia queda así abolida, porque todo lo que parece que no es explicado por la razón queda reducido a pura fantasía irracional.

A finales del siglo XVIII se produjo en Europa una fuerte reacción a favor del misterio: el *romanticismo*. Los románticos aman lo desconocido, y piensan que «la luz de la razón», por ser abstracta, es torpe para abrirse a las realidades y personas singulares, y por tanto a la vida real y a su historia. Vivir es una aventura, pues supone *lanzarse continuamente a lo desconocido*, y a un futuro que es imprevisible.

Un romántico ama la novedad y la sorpresa, un racionalista la estudia para encuadrarla en sus esquemas «científicos». Un romántico desdeña la planificación, porque piensa que la vida es mucho más rica que la teoría. Un racionalista necesita planificar el futuro para tener controlada cualquier eventualidad. En cambio, el misterio es excitante, porque nos depara sorpresas y nos llena de ilusión: una madre que descubre que espera un niño, recibir un obsequio, el contenido de los relatos y de los viajes, etc. No poder tener todo previsto es una apertura a la vitalidad. Sólo de esa manera es posible «reencantar» el mundo, alegrar la fantasía y la vida de los hombres y de los niños, y aliviar así la tensa y continua seriedad que nace de creer que el hombre no puede obtener nada más que lo que su propio esfuerzo le proporcione. Aceptar la transcendencia como parte *donante* en la vida humana genera una actitud de confianza en la verdad y, por tanto, un descansar festivamente en la realidad, que es vista como favorable. Esto se llama tener *espíritu de aventura*.

En rigor, el misterio sólo se puede negar de dos maneras: o diciendo que el hombre puede llegar a desentrañarlo por completo (esto es lo que pensaban los idealistas alemanes, para quienes el saber absoluto era posible), o diciendo que

13. Cfr. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, cit., 141-162. Un interesante tratamiento de este asunto en C. S. LEWIS, *Los milagros*, Encuentro, Madrid, 1992. La argumentación de este autor es dialéctica con los planteamientos *desencantadores* de Hume.

sencillamente no existe, que es una ilusión, pues el horizonte está clausurado, y más allá sólo existe el desierto de lo innombrable. La única manera de decir que el misterio es una ilusión es suprimir las ilusiones y adoptar una postura de máxima seriedad: la del que dice que el hombre es incapaz de superar el tiempo y que la existencia temporal, por decirlo así, «fagocita» a la persona y la hace desaparecer sin más. Si se piensa que hay un sustituto para el misterio, se optará por la ciencia y el poder de la técnica. Si se piensa que no lo hay, se convierte uno en nihilista. Ambas posturas son desagradables, pues empobrecen el horizonte de lo vital. No es extraño que a menudo miremos a los niños con envidia: para ellos la dimensión misteriosa de la vida es lo que les permite ir con los ojos abiertos como platos, llenos de ilusión. La transcendencia es lo más serio de la vida humana. Quien no se toma en serio la transcendencia se tomará en serio la intranscendencia, es decir, se detendrá en lo trivial desvaloralizándose.

15.4. Los modos de acceso a la transcendencia

Las maneras de acceder a la transcendencia se podrían centrar en siete: conociéndola y amándola, expresándola artística y simbólicamente, «jugándola», festejándola y venerándola.

Conocerlo significa: desvelar el misterio, como hacen los detectives. Esto ordinariamente acontece en forma de tarea: alguien nos da los datos fundamentales, y nosotros los estudiamos, discurrimos con la inteligencia, los relacionamos, hasta encontrar una respuesta, o la respuesta. La tarea de la ciencia es ésta: conocer la verdad. La verdad, una vez conocida, impone una tarea, una reorganización de la vida y, en consecuencia, un determinado tipo de conducta. El hombre accede a realidades superiores dilatando su capacidad de conocerlas, y después, pareciéndose a ellas, y por tanto amándolas[14].

La capacidad de amar inclina a *crecer*, a ser más, a ir más allá, a dejarse arrebatar por la belleza del ser amado. Y la belleza, como enseñó Platón, mora en esa región donde están lo sublime y lo misterioso. Lo *sublime* se expresa *por medio del arte*. El arte tiene cierto carácter simbólico especialmente respecto de la transcendencia, cuya presencia misteriosa se refleja en los arcos de una catedral gótica, o en la melodía melancólica de una música romántica.

El conocimiento de las grandes verdades se expresa, además, mediante *las acciones simbólicas*: en ellas se hace presente lo simbolizado de una manera solemne. Un complemento de las acciones simbólicas son las acciones lúdicas, aquellas que tienen que ver con la plenitud. *Jugar* significa muchas cosas: jugar a ser bombero es actuar «como si» fuéramos bomberos. Pues bien, en la vida huma-

14. Éste es el resumen de la filosofía de Platón: cfr., por ejemplo, *Leyes*, 715e-716d, 730c.

na casi todo lo realmente serio empieza «como si» ya fuera en serio, como un ensayo a ver qué tal iría esto si fuera «de verdad», por ejemplo el noviazgo, las prácticas de cirugía de un joven estudiante, etc. Jugar a ser algo es irse haciendo a la idea de que lo vamos a ser de verdad, o por lo menos tener la ilusión de serlo. Lo misterioso y lo serio es demasiado difícil como para que empiece de repente: antes hay que prepararse, con distensión y de sonrisa.

La fiesta es hacer presente entre nosotros una realidad transcendente. En ella se reúnen las maneras anteriores de acercarse a la transcendencia, pero tiene además algo específico, que nos obliga a una explicación posterior. Por último, lo sacro es lo sagrado, una realidad transcendente de carácter absoluto, respecto de la que el hombre se siente en dependencia radical. Así, con todo lo dicho, hemos preparado el camino para entender la fuente que alimenta el sentido de futuro que tiene el hombre, y el «lugar» donde desemboca su capacidad de transcender el tiempo: más allá del horizonte[15]. Ahora podemos volver, con nueva luz, a los ritmos de la vida humana: en ellos reaparecerán los grandes momentos en los que la transcendencia hace su aparición y en los que el cosmos manifiesta su sentido.

15.5. El día y la noche. El sueño y la vigilia

Ahora nos interesa detenernos por un momento en la dualidad temporal más importante: el día y la noche (luz y oscuridad), un fenómeno solar antiguo como el mundo. La forma ordinaria de responder a este ritmo cósmico es *el sueño y la vigilia*. Toda la vida sobre la Tierra está organizada según esta dualidad. Así nos acoplamos al giro del planeta. Si no hubiera noche se colapsaría nuestra vida (ya sucede un poco al viajar en avión a otros continentes). La vigilia continua conduce a la locura. Un tercio de nuestra vida lo dedicamos a una actividad durante la cual no somos conscientes de nosotros mismos y de lo que sucede a nuestro alrededor.

El hombre, cuando duerme, se confía a su cuerpo, *deja de llevar sobre sí la carga de su propia vida*, y descansa. Dormir es un acto en el cual el hombre se abandona, *pierde la conciencia de sí y del tiempo*: la noche es toda seguida, no tiene un tiempo tan claro como el día, medido por la evolución de la luz solar. Cuando despertamos, *volvemos a tomar conciencia* de dónde estamos, y quiénes somos: *despertamos a la realidad*. El sueño se puede entender como *un mero dormir* orgánico, pero también como *soñar*. *Soñar es estar en una realidad ficticia vivida como real*. Sólo se sabe que es ficticia «desde fuera», una vez que se sale del sueño.

La analogía del sueño y la vigilia es una clave para explicar la extraña capacidad humana de tomar una «realidad» no real por algo que sí lo es: *despertar*

15. Sobre la noción de horizonte, cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., 394; K. Jaspers, *La filosofía*, trad. J. Gaos, FCE, México, 1954, 356-360, 603-611; y *Razón y existencia*, Nova, Buenos Aires, 1959. Para un planteamiento de la perspectiva clásica cf. J. Aranguren, *El lugar del hombre en el universo*, EUNSA, Pamplona 1997, cap. 3.

sería entonces el proceso de descubrir que la realidad es otra, que no es así, y que lo soñado no hay que tomarlo en serio. Toda ignorancia, actuación ingenua o espontánea, e incluso toda acción, puede llamarse «soñada» si hace frente a una realidad que de algún modo no es la realidad definitiva del individuo. Así, *un soñador es el que no es consciente de la realidad*, el que sólo se imagina (durmiendo o estando despierto) mundos ficticios.

Según esta analogía, la vida verdaderamente humana es *despertarse del todo a la verdadera realidad*: *tomar conciencia de lo que las cosas realmente son*, en su alteridad, en su dignidad y sentido propio, en su importancia real para nosotros. La verdadera vida humana es aquella capaz de una mirada *benevolente* hacia lo que nos rodea y hacia nosotros mismos. Vivir despierto es hacerlo según la luz de la verdad.

La vida animal no consciente, por el contrario, refiere todo a sus necesidades orgánicas, se erige en centro de su mundo reducido: «mientras la vida se halle sometida a la dictadura del instinto, mientras permanezca en una posición de *centralidad*, *el mundo no será real para ella*: lo otro no se le manifiesta como lo que en sí mismo es, sino sólo como medio, como objeto del instinto»[16]. En cambio, el hombre es al tiempo *vida y razón: despertarse es despertar a la razón*, elevarse desde la vida animal a la vida según la razón, y llegar así a ser verdaderamente consciente de lo real.

Caben dos posturas extremas que niegan este punto: decir que todo lo que hace el hombre, y su misma vida, son ficticios, y que no hay un criterio para distinguir lo soñado de lo que no lo es. Esto es escepticismo y, más tarde, nihilismo y *Carpe diem!*, porque en tales casos *lo real no es de verdad, sino una pura representación teatral*, ficticia, que se termina enseguida: el sentido de la vida permanece como un misterio inexpresable, ante el que sólo cabe encogerse de hombros. El futuro es oscuro: sólo queda un presente que se desvanece. Lo mejor es desconectar, no pensar, no plantearse problemas.

La otra postura consiste en decir que soñar es un engaño que debe ser evitado a toda costa mediante una vigilia continua. Esto es el racionalismo. Para el racionalista, como hemos dicho, los misterios no existen y, por tanto, hay que hacer un esfuerzo para que lo desconocido desaparezca de la vida humana y sepamos en todo momento a qué atenernos. Es tal el esfuerzo que exige esta postura de vigilia continua, que se termina perdiendo el sentido de la realidad y, con él, la auténtica vigilia: se acaba «soñando» una claridad total donde en realidad lo que hay es penumbra y oscuridad. Hay un dicho del que se servía Goya en algunos de sus dibujos: «*el sueño de la razón produce monstruos*». No se puede estar siempre despierto. De vez en cuando hay que soñar con la fantasía para poseer inten-

16. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, cit., 134.

cionalmente realidades que sería maravilloso poseer de verdad. Esto es algo imprescindible para vivir, para ilusionarse, para suavizar la dureza de lo cotidiano, para vivir de los propios ideales, para darle un sentido a lo que hacemos.

De todos modos, el problema de fondo que se suscita es éste: ¿qué es lo definitivamente real, aquello que me tengo que tomar absolutamente en serio, porque es de verdad? La dualidad sueño-vigilia, entendida en el sentido analógico que aquí proponemos, no puede ser separada de otra dualidad, aún más amplia e importante, que empapa toda nuestra existencia: la de *lo serio y lo lúdico.*

15.6. Lo serio y lo lúdico

¿En qué se distingue la broma de lo serio? Cada cual se toma en serio y en broma cosas diferentes, pero todos lo hacemos de una manera o de otra, puesto que la broma y lo serio son una dualidad que no se puede suprimir. Nadie toma todo en serio, ni todo en broma. Lo que vamos a decir aquí no hay que tomarlo demasiado en serio, puesto que es una opción libre y personal, y no hay nada más imposible de imponer a otros que la broma y la seriedad. Tratemos de caracterizar distintas posibilidades de lo serio.

Lo serio es, en primer lugar, algo que no podemos eludir, que no deja resquicio para evadirse: en cierto modo es *lo necesario*, aquello a lo que estamos sujetos aunque no queramos (por ejemplo, comer no se puede tomar a broma). Lo serio no deja apenas márgenes a la libertad, puesto que dependemos de ello para satisfacer nuestras necesidades; nos es indispensable: la seriedad es una consecuencia de la pobreza humana.

Además, lo serio es lo difícil, lo costoso, lo que exige esfuerzo: *trabajar*[17], hacer gasto de energías, de tiempo, de recursos. *Lo serio es fatigoso y el cansancio es su consecuencia*. Lo serio es también el dolor consiguiente a la fatiga, al esfuerzo y a la pobreza: *las preocupaciones* son la consideración interior de lo serio y lo costoso. Por eso, la seriedad del dolor, y del sacrificio consiguiente, ha sido simbolizada por *la pesadez*[18]: es como un fardo que llevamos encima.

Lo serio es lo que *nos cierra el horizonte*, precisamente porque es inesquivable. Es lo opaco, lo impenetrable, *lo oscuro*, aquello que no nos deja ver más allá, lo que cierra el futuro. Lo serio tiende sobre nosotros una imposibilidad de transcenderlo, y por tanto, es algo *sin sentido*: porque no podemos referirlo a nada. Por eso es *aburrido o peligroso*: lo peligroso disipa la sonrisa porque *da miedo*. El mal, en este sentido, es pura seriedad, tristeza, y da ganas de rechazarlo, de vol-

17. Cfr. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1998, 20-35.

18. F. Nietzsche utiliza esta simbología en *Así habló Zaratustra*, *KSA*, 198 (ed. española, cit., 224).

verle la espalda. La forma de reaccionar ante lo serio, visto como mal, es el rechazo, que se realiza mediante la agresividad o la ira, o mediante la huida.

Lo serio es un bien al que no estamos dispuestos a renunciar de ninguna manera, porque lo consideramos definitivo. Cuando se considera una cosa como seria, cuando se piensa que bien vale el esfuerzo para conseguir un bien que es arduo pero precioso, se afronta el trabajo y el esfuerzo que su consecución conlleva; es necesario entonces expulsar el «espíritu de la pesadez», el cansancio. Por eso, *lo serio, visto como fin, es lo que da sentido al trabajo,* puesto que es su meta. Lo serio es lo que lleva a emprender y comenzar los esfuerzos, y a perseverar en ellos. Lo serio connota valor, nobleza, importancia.

Por último, lo serio es lo que es de verdad, como cuando decimos «te hablo en serio» queriendo decir «te digo la verdad», o «es una persona seria», indicando que es de fiar. Lo serio es aquello a lo que uno *despierta* cuando adquiere un carácter maduro ante su vida y las cosas, es el descubrir que para lo grande hay que luchar y que merece la pena hacerlo. En definitiva, *lo serio es lo duradero*, un bien que no se puede o no se quiere perder una vez que se ha conseguido, lo que está por encima del tiempo, lo que queda, lo permanente.

¿Qué es la *broma*, lo *lúdico*, lo contrapuesto a la seriedad? «Siempre que desaparece del hombre la pesadez, las perspectivas se amplían, retroceden los límites y *el hombre gana la levedad* de la distancia respecto de sus semejantes y de las cosas. En ese distante liberarse se abren *las verdaderas fuentes de la risa*: la broma, la comicidad, el chiste» [19]. Aliviar la tensión de lo serio es expulsar al «espíritu de la pesadez», liberarse del esfuerzo, dar la bienvenida al «*espíritu de ligereza*». ¿Cómo puede hacerse esto?

Lo lúdico consiste en distanciarse de lo serio: ironizar lo serio por comparación con nosotros mismos y con lo que está más allá de ello, *transcender lo serio y relativizarlo*. *Lo lúdico es libre,* nunca puede ser obligatorio: uno se ríe de lo que le da la gana, de lo que tiene «gracia», pero la «gracia» la tienen las situaciones de manera distinta para cada uno. En cambio, lo serio es lo obligatorio, lo necesario. La risa y la ironía son dos formas de instalarse en la actitud lúdica. La esencia de ambas consiste, precisamente, en un contraste de lo «serio». Lo serio y la broma forman una unidad: reírse es una manera de decir «esto no es lo que más me importa». Reír es quitar importancia a unas cosas para dársela a otras. El que no se ríe es que no confía, pues *reírse es afirmación de la vida*, supone un acto de confianza en lo real. Es como decir que ninguna situación es tan importante como para perder la alegría del hecho de existir y de afirmar lo que existe. El que se ríe (cuando la risa es de verdad, es «seria», pues se ríe como merece la pena hacerlo) expande los intereses de su vida. El melancólico, en cambio, queda enmarcado en los límites de su tristeza.

19. H. Plessner, *La risa y el llanto,* cit., 116 (cursivas nuestras).

La esencia de la risa radica en el *ganar distancia, percibir* una relatividad imposible de responder argumentativamente, en la cual se encarga al cuerpo de expresar la respuesta, porque uno no sabe cómo componérselas con aquella situación, pues la efectiva imposibilidad de encontrar una expresión conveniente y una respuesta adecuada es la única expresión conveniente y la única respuesta adecuada. Pero esa reacción proviene de una situación real que la motiva. De entre las muchas que pueden provocar la risa, quizá *lo cómico* es la más característica: una situación es cómica cuando una norma o ley, de los asuntos humanos o de la naturaleza, es herida por una apariencia o fenómeno contrastante «que sin embargo la obedece de modo evidente» [20], como cuando un hombre gordísimo hace todos los gestos de un saltador de altura «de verdad», o cuando alguien sirve el café directamente sobre el mantel, porque no hay taza, y así sucesivamente [21]. Los chistes se basan en esa desorientación: una historia que parece normal se rompe de pronto en una situación absurda y encontramos a Charlot patinando a ciegas en unos grandes almacenes, acercándose siempre al hueco de una escalera sobre el que nadie le ha advertido pero que todo el público conoce [22].

La ironía, por su parte, es una forma de *comunicación indirecta* [23]. Ésta consiste, no en decir las cosas informando directamente sobre ellas, sino en «hacer caer» a alguien en ellas, insinuándolas. «*Humankind cannot bear too much reality*», decía T. S. Eliot. La humanidad necesita acotar la excesiva amplitud de sus tareas, y alternar el esfuerzo con la distensión, «andarse con rodeos», riéndose e ironizando. De nuevo se nos presenta la alternancia de la vida humana, ahora en la forma de estas mediaciones que permiten a nuestra finitud encarar la infinitud. Por aquí se nos muestra el segundo aspecto de lo lúdico y la broma: necesitamos establecer mediaciones, introducir una distancia que atenúe la seriedad, la dureza de lo real, y así conseguir que esto se haga más llevadero. Añadimos entonces elementos lúdicos a la expectación de la máxima seriedad, que de otro modo resultaría insoportable. Es *el descanso*, el adorno, que alegra y distrae, que hace «llevaderas» las cosas.

Lo lúdico siempre tiene el componente de *lo superfluo*, lo superabundante, lo sobrante, unas ganas de vivir jubilosas. Lo lúdico es *lo fácil*, lo entretenido, lo divertido. Por eso es también *lo contrario de la pesadez*: *lo elevado, ligero y ágil, lo transparente y luminoso*. En suma: *lúdico es lo alegre*. «Según la opinión general la risa pertenece a la alegría, buen humor, regocijo, espíritu festivo o gracioso» [24]. La alegría se expresa como *júbilo*, «el gesto expresivo del estallar de

20. H. PLESSNER, *La risa y el llanto*, cit., 139.
21. Sobre la risa y lo cómico cfr. H. BERGSON, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
22. La escena es de la película *Tiempos modernos*, 1935.
23. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, cit., 166.
24. H. PLESSNER, *La risa y el llanto*, cit., 114.
25. Ibíd.

dicha»[25] o de romper a cantar, no importando en absoluto las miradas recriminatorias de la gente *seria* (basta recordar a Gene Kelly *cantando* y bailando *bajo la lluvia*, indiferente a la vigilancia de un policía que pretende reconducirle hacia la seriedad). El optimismo, la ilusión y la percepción positiva de la realidad nacen cuando, desde la vida, los sentimientos y la voluntad inteligente, afirmamos las cosas y nos gozamos en ellas, porque son bellas, armónicas, y por eso podemos decirles: «¡es bueno que existas!».

Por último, lo lúdico es la actitud que tiene el hombre cuando posee la plenitud, cuando alcanza aquello que le importaba conseguir, cuando llega al fin deseado y posee la felicidad. Esto siempre se expresa por medio de *la celebración de la fiesta*: se festeja una alegría, la boda, la concesión de un premio, el nacimiento de un hijo, un cumpleaños al que agradecemos el recuerdo de nuestra integración en la vida, la alegría de otros, etc. Se festeja lo positivo, se detiene lo útil con el único propósito de agradecer los dones que se han recibido y de contemplarlos sin urgencia. El que sabe hacer fiesta sabe que el hombre es un animal que supera la necesidad. En la fiesta acontece *una síntesis peculiar de lo serio y lo lúdico*, puesto que celebramos aquello que tenemos por más valioso y serio. Por eso se relaciona también con *el trabajo y el ocio.*

15.7. Trabajo y ocio

Hoy en día la casa y el sitio de trabajo son, respectivamente, los lugares de lo privado y de la actuación social de la persona. El ocio se convierte en un tiempo dedicado a las actividades privadas, y a él se dirige todo el mercado de los *servicios*, el cual cada vez tiene un peso más dominante en la realidad de la sociedad. Para ello basta con ver el planteamiento del *fin de semana* de buena parte de las personas: se trata de *hacer* cosas —ver fútbol o un vídeo, ir a un lugar concurrido, comprar alguna revista que *me* entretenga..., consumir lo que he ganado con la seriedad de mi trabajo—. Quien dedica su descanso a la quietud (contemplar, sentarse ante un paisaje, rendir culto a Dios, etc.) es un personaje que a menudo parece extraño, pues la mayoría apunta en otras direcciones. ¿En qué consiste el ocio en realidad?

Entender el ocio como mero «tiempo libre» es un planteamiento muy pobre, que aquí abandonaremos decididamente en pos del ideal clásico: el ocio es instalarse en la plenitud, y celebrarla. Pero antes de ir adelante, es preciso decir algo relevante: no se puede «estar ocioso» sin haber trabajado antes, porque eso supondría invertir el orden natural de la vida humana, según el cual lo primero es lo serio. Sólo después puede uno descansar, festejar lo logrado y jugar. Cuando se invierte este orden, aparecen el trabajo sucio, la corrupción y las trampas, en los que se cede a la tentación del resultado y se elude el esfuerzo. Por tanto, el trabajo y el juego tienen una primera regla fundamental, de carácter ético: el segundo

viene después del primero; el resultado exige el esfuerzo previo de trabajar. La primera regla del juego es haber terminado el trabajo. No se puede reír antes de tiempo, ni «saltarse» el trabajo. A su vez, no todo puede ser seriedad: tras el esfuerzo, hay que celebrar lo conseguido.

El sentido clásico del ocio está muy alejado de la idea de «tiempo libre», «entretenimiento» y «diversión». Se cifra en *desligarse de la necesidad*, del interés, de la pesadez, y elevarse libre y creadoramente al territorio de lo festivo para encontrar ahí la plenitud humana. «Trabajamos para tener ocio» [26], dice Aristóteles, puesto que el segundo es el fin del primero. La razón es muy evidente: «El ocio parece contener en sí mismo el placer y la felicidad y la vida dichosa» [27], porque en él llevamos a cabo actividades que son un fin en sí mismas.

La actitud «ociosa» no es la inactividad, la pereza. Todo lo contrario, es la actitud de *aprender* (ocio, en griego, se dice *scholê*, de donde deriva *escuela*). Es un modo de estar ante la realidad, de mirarla, que ha abandonado el interés y atiende expectante: «el ocio es la actitud de la percepción receptiva» [28], un silencioso y contemplativo atender, «una forma de callar que es presupuesto para la percepción de la realidad: sólo oye el que calla» [29]. *El sentido del ocio es la contemplación*, y la práctica de ésta exige «el descubrimiento de la lentitud», sin prisa: «poner el oído atento al ser de las cosas» [30], para que se nos muestren desde sí mismas y podamos así poseerlas: «sólo la interior apropiación de lo otro en cuanto otro enriquece sapiencialmente» [31], sin que de eso dependa la supervivencia; sino *porque nos gusta*.

Muy en relación con esta idea de ocio se encuentra el concepto clásico de «artes liberales» o «artes libres», aquellas que «están ordenadas al saber» [32] y la belleza, contrapuestas a las «artes serviles», que sólo buscan bienes útiles. Las «artes liberales» son las «humanidades», todo ese conjunto de saberes «inútiles» que proporcionan una «educación liberal», que consiste en «recordarse a uno mismo la excelencia humana» [33]. Por eso, entre las actividades propias del ocio verdadero hay que señalar la lectura de buenos libros, la contemplación de las obras de arte y la creación de belleza (en el jardín, en la casa, en el papel o el cuadro, en la conversación, en la propia interioridad).

Ése es también el lugar de la filosofía (entendida no como actividad acadé-

26. *Ética a Nicómaco*, 1177b 2.
27. ARISTÓTELES, *Política*, 1338a 1.
28. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, cit., 45. La caracterización de Pieper (cfr. 11-76) sigue siendo extraordinaria.
29. Ibíd.
30. HERÁCLITO, *Fragmento 112*, Diels-Kranz.
31. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 134.
32. TOMÁS DE AQUINO, *In I Metahysicorum*, lect. III.
33. L. STRAUSS, *Qué es la educación liberal*, cit., 401.

mica, sino como preguntarse el porqué de las cosas), cuyo sentido es que «se dibuje en nuestra alma el orden de la totalidad de las cosas existentes»[34]. El filósofo y el poeta tienen en común que los dos han de habérselas con lo maravilloso[35]. «Filosofar significa dirigir la mirada a la totalidad del mundo»[36]; en esa actividad «se hace presente con pureza lo que constituye la esencia del espíritu: el *convenire cum omni ente*, la toma de contacto con todo lo que es»[37]. «Filosofar significa alejarse, no de las cosas cotidianas, sino de sus interpretaciones corrientes, de las valoraciones de estas cosas que rigen ordinariamente. Y esto no en virtud de una decisión de distinguirse, de pensar de otra forma que los muchos, sino porque repentinamente se manifiesta un nuevo semblante de las cosas»[38]. El ocio es aquella situación en que uno se vuelve algo «filósofo».

Ya se ha dicho varias veces que la plenitud humana no es sólo un acto intelectual, una contemplación «filosófica» o artística de la totalidad de lo real y de su sentido, sino una celebración de esa plenitud. La celebración implica en primer lugar, como se ha dicho también, la suspensión de la actividad laboral, es decir, *el descanso*. De él hablaremos ahora.

15.8. Espectáculo y deporte

A primera vista, en la ciudad actual «el ocio se ha convertido en entretenimiento»[39]. «El fin para el que trabajaron durante tanto tiempo ha resultado ser, finalmente, la diversión»[40]. Pocas veces se entiende el ocio según lo indicado en el epígrafe anterior, lo más ordinario es concebirlo como entretenimiento y diversión. En toda acción lúdica se puede participar entrando en su escenario y siendo *«jugador» o actor*, o asistiendo y participando en ella como *espectador*. Los sistemas de telecomunicación y la cultura de la imagen han convertido a todos los ciudadanos en espectadores de escenarios comunes, a los que pueden «asomarse» millones de personas.

Con frecuencia se critica este predominio de espectáculos que «colonizan» la vida real de los humanos. Y es evidente que hay una dependencia excesiva de ellos. De todos modos, los espectáculos son una necesidad humana imprescindible, y una constante en las diversas culturas. Es en este contexto donde hay que hablar del deporte y de su importancia, puesto que constituye el ingrediente principal de la cultura de las masas. Los diagnósticos que algunos intelectuales suelen

34. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, cit., 100.
35. Tomás de Aquino, *In I Metahysicorum*, lect. III.
36. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, cit., 120.
37. Ibíd., 123.
38. Ibíd., 126.
39. A. Bloom, *El cierre de la mente moderna*, cit., 77.
40. Ibíd.

hacer de este fenómeno son bastante negativos. Para evitar la parcialidad de esos juicios conviene resaltar muy brevemente los elementos del deporte actual. En primer lugar, el deporte es lúdico, puesto que es un ejercicio físico en el que se gastan energías sobrantes o no empleadas. Cuanto más mediado está por un interés (el bienestar físico, el «estar en forma», el premio o el dinero), más serio y esforzado se vuelve, menos se disfruta con él. El deporte hay que «jugarlo», gozarlo por sí mismo: disfrutar el evento.

Por otro lado, la acción deportiva se ha tecnificado en muy alto grado: el espacio y el tiempo que circunscriben el «escenario» deportivo han sido medidos, divididos y cronometrados de tal modo que una buena parte del deporte consiste en una competición contra el espacio y el tiempo, mediada por la técnica. Estas circunstancias exigen una *profesionalización*, tanto del deportista, que ha de prepararse con gran sacrificio y durante largo tiempo, como del mecenas. Por ello, el deporte es más profesión que mera acción lúdica.

Sin embargo, la esencia del deporte es la inclinación humana a la lucha meramente competitiva, en la cual el conflicto es fingido. Se trata de un encauzamiento lúdico de la fuerza y la agresividad. Esta inclinación a la lucha es tan antigua como el hombre, y hoy se mantiene incólume. La guerra y los torneos de la Antigüedad nacían de esa misma raíz. En la primera las cosas iban en serio. No obstante, también se consideraban apropiadas para ejercitarse en las virtudes que nacen de saber dominar el miedo, enfrentarse con éxito al peligro, y ejercitar la fuerza y la habilidad corporales y así obtener la victoria.

Por mucha mediación técnica que haya, el deporte se sigue alimentando hoy de esta misma raíz competitiva: *el afán de victoria*. Por eso despierta pasiones tan desatadas, e identificaciones sorprendentes de los ciudadanos con el «ídolo». Este predominio de los héroes deportivos, musicales y cinematográficos no es extraño, puesto que *se les ve* directamente en acción, y sus cualidades corporales y representativas están «pegadas» a la retina del espectador, produciendo en él emociones vivas. Y es que el héroe se encarga de realizar por uno aquello que los demás no podemos hacer en el rutinario entorno de lo cotidiano: *vencer al adversario, ser campeón, y alcanzar así una justa fama*. El deporte y los espectáculos logran *satisfacer el gusto de ganar*. Lo curioso es que los protagonistas a veces se lo toman demasiado en serio y acaban pensándose héroes (o dioses, en el sentido griego) también cuando la representación ha llegado a su fin. La vanidad es una reacción frecuente ante el halago.

15.9. Música y diversión

Las acciones lúdicas (pasear, cuidar el jardín, jugar al *Trivial*, leer una novela, mirar el mar, escribir un poema, navegar, conversar sobre música, etc.) las realizamos por ellas mismas, no para «divertirnos». Cuando la diversión pasa a ser el

fin pretendido en el ocio, y no su consecuencia acompañante, hemos caído en una forma de existencia inauténtica, en la cual lo que hacemos es huir del aburrimiento y de nosotros mismos, porque estamos vacíos. Eso es luchar contra el tedio, más que lograr la diversión.

Diversión viene de *di-vertere*, que significa «verterse hacia fuera»: «quien no es capaz de interesarse radicalmente por nada ni por nadie, se aburre, y para salir del aburrimiento ha de consumirse en la diversión» [41]. La diversión, convertida en fin del ocio, obliga a buscar fuera lo que uno no tiene dentro (fines, objetivos, valores, en suma *felicidad*); por eso consiste en ir de una cosa a otra, saltando, probando. «Divertirse es verterse de diversas maneras, el aprovechamiento rotatorio de las posibilidades de la vida. Cultivémoslas todas. En vez de dilapidarlas en la indecisión, hay que lanzarse a por ellas» [42].

Se trata de un activismo externo, una ausencia de interioridad que se puede llamar superficialidad: «vivir instalado en la superficie de la vida» [43]. Las personas que sufren este mal tienen una actuación que no manifiesta nada íntimo, que es máscara, apariencia, incapacidad de dialogar, de darse a conocer, porque no hay nada que enseñar, no hay un dentro. Son personas que fuera de su trabajo sólo hablan de trivialidades, y de las anécdotas de la trivialidad: qué han comido, qué han bebido, resultados de fútbol o de supuestas conquistas...

Ésta es una conducta que vive de caprichos, que da importancia a lo que no la tiene, que es voluble e inconstante, que *no tiene proyectos*. De su vida «ha desaparecido la posibilidad de comprometerse» [44]. Es un *Carpe diem!* sin grandeza. Estas personas, en una sociedad como la nuestra, se limitan a ser puros espectadores de los muchos espectáculos disponibles, pero no saben ser más. Se trata de una vida desintegrada, no poseída desde sí, para la cual la diversión es *remedio adormecedor*, que impide «despertar», porque si se cae en la cuenta de lo que se es, lo único que viene es un «agobio», y parece mejor vivir como un irresponsable que asustarse de las propias carencias. El saldo de todo ello es la pérdida de la felicidad, el malestar y la falta de sentido.

Todo esto, aunque no lo parezca, tiene mucho que ver con la música. De otro modo, ésta no formaría parte *esencial* de ciertas diversiones. Entender esto requiere una explicación acerca de la función antropológica de la música, que ya los clásicos supieron captar de un modo que nos sorprende. Según Platón, «la música es *el lenguaje primitivo y primario del alma*, y es *a-logon*», es decir, irracional: «el ritmo y la melodía, acompañados de la danza, son la expresión "bárbara" del alma» [45], es decir, la manifestación sonora de los sentimientos, emociones y pasio-

41. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, cit., 118.
42. Ibíd., 117.
43. Ibíd., 108.
44. Ibíd., 117.
45. A. Bloom, *El cierre de la mente moderna*, cit., 71.

nes. La música despierta, evoca, expresa, potencia y acompaña a los sentimientos: «la música, como todo el mundo experimenta, proporciona una justificación incuestionable y un placer cumplido a las actividades a las que acompaña: el soldado que oye la marcha militar es cautivado y reafirmado; el hombre religioso es exaltado en su plegaria por el sonido del órgano en la iglesia; y el amante es transportado por una guitarra romántica. Armado con la música, el hombre puede despreciar la duda racional» [46]. La música conduce y educa los sentimientos. Desde Platón hasta Nietzsche, la historia de la música es una serie de intentos de dar fuerza y belleza a las oscuras, caóticas y premonitorias fuerzas del alma, para que sirvan a un propósito más alto... Este cultivo del alma usa las pasiones y las satisface, al mismo tiempo que las eleva, y les da una armonía artística.

«La educación no consiste en sermonear a los niños para reprimir sus instintos y placeres, sino en proporcionar *una continuidad natural entre lo que sienten y lo que pueden y deben llegar a ser*». Por eso, el período de la sensibilidad naciente siempre ha sido utilizado «para unir las inclinaciones y anhelos juveniles a la música, pintura y narraciones que facilitan alcanzar el cumplimiento de los deberes propios del hombre, y el disfrute de sus placeres propios». «Los chicos y chicas jóvenes eran atraídos por la belleza de los héroes, cuya nobleza se expresaba en sus mismos cuerpos. La comprensión profunda del significado de esa nobleza venía más tarde, pero era preparada por la experiencia sensible, y se contenía en ella» [47].

Los modelos y valores, por así decir, *entraban primero por los ojos y los oídos.* Antes de convertirse en *ideales conscientes y en deberes libremente asumidos*, se afincaban en el corazón. La sensibilidad, los sentimientos y la razón intervenían todos a un tiempo en el proceso educativo para *enseñar a amar lo que aún no se podía del todo comprender*. Hoy, esa unidad es mucho más difícil, pues no existe verdadero humanismo.

El modo en que se vive hoy de modo más intenso la diversión entre los jóvenes es *la entrada, como espectadores y actores, en un escenario de música rock.* La gruesa tesis que aquí se mantiene, inspirada en Bloom, pero sin su radicalidad, es que «*la música rock estimula pasiones y proporciona modelos que no tienen ninguna relación con ningún tipo de vida que los jóvenes puedan realmente llevar*» [48]. ¿Por qué? Porque *la música rock estimula el elemento dionisíaco del alma*, que poco tiene que ver con la inteligencia y la libertad. Para entender lo que ese elemento es, se hace preciso recordar que *el dios pagano Dyonisos* «representa la savia de la vida, el fluir de la sangre a través de las venas, la excitación pujante y el misterio del sexo y la naturaleza: es el dios del éxtasis» [49] irracional, logrado a

46. A. Bloom, *El cierre de la mente moderna*, cit., 72.
47. Ibíd., 80.
48. Ibíd.
49. M. Morford-R. Lenardon, *Classical mythology*, Longman, Nueva York, 1991, 261.

través de la danza y de la música. Si el ritmo y la armonía «son lo que más hondo penetra en el interior del alma, y los que con más fuerza se apoderan de ella» [50], en el escenario de la música rock lo que se busca es destapar las fuentes irracionales de la vitalidad mediante los ritmos musicales más intensos, logrados en un ambiente de *fuerte estimulación sensitiva* y, por consiguiente, de intenso placer auditivo, táctil, nervioso y corporal.

En este clima, la diversión consiste en la administración de una fuerte dosis de estimulante, que ayuda a experimentar un placer igualmente fuerte. Los estimulantes, y los placeres a ellos consiguientes (la música rock a todo volumen, el alcohol y su euforia, el «éxtasis» de las drogas blandas o duras, la excitación y el orgasmo sexual), son muy intensos, pero no van ligados a una conducta racional, ni a unos sentimientos, ni a una tarea que haya que hacer: son placeres sin tarea, estímulos corporales, táctiles y emocionales, de carácter irracional, dotados de cierto frenesí autónomo, orgiástico. Y en la trastienda espera el sexo, y se trata de un mundo, que no es real y del que, por la mañana, habrá que despertar.

En efecto, al regresar a la vida cotidiana, ésta es *perfectamente seca y aburrida*, pues no puede igualar en intensidad a la situación anterior: la energía y capacidad de placer han quedado gastadas. Se ha perdido sensibilidad para los «cotidianos» placeres de apreciación. Se ha producido una disociación entre las dos situaciones, la «soñada» y la real. Y sólo pueden reencontrarse las emociones regresando al «éxtasis» de la diversión dionisíaca, sumergiéndose de nuevo en el sueño.

Las actuales pautas de diversión nocturna de una parte no pequeña de los jóvenes dependen de un tipo de música que no está integrada con la vida cotidiana: es un mundo aparte, al cual no tienen acceso las pautas educativas más arriba mencionadas. Para comprobarlo basta escuchar una emisora rock. Lo irracional también se ha convertido en un negocio, y en cierta vida paralela, de sorprendente pujanza en un mundo tan tecnificado.

15.10. La fiesta

La fiesta ha sido ya varias veces presentada como el momento para la acción lúdica y la celebración de la plenitud, en el cual se hace presente una realidad transcendente. Definitivamente, la fiesta tiene cierto carácter de ápice de la vida humana. Por eso es menester descubrir su sentido profundo. La felicidad verdaderamente humana tiene forma y contenido de fiesta. No puede ser de otra manera. Cuáles pueden ser las razones de esta afirmación es precisamente lo que vamos a tratar de mostrar.

Todos los elementos de la fiesta están interrelacionados. Podemos dividirlos

50. Platón, *República*, 401e.

en «menores» y «mayores». Los «menores» comienzan con *la pausa en el trabajo*, una ruptura de lo cotidiano que la sitúa en el mismo ámbito del ocio, pero añadiendo *la cualidad de salirse de lo ordinario*. Una fiesta es un tiempo distinto, una ocasión excepcional, que ocurre sólo de vez en cuando. Un día de fiesta no se trabaja. No se trata sólo de no acudir a la oficina, sino de algo más: interrumpir el esfuerzo y la fatiga, la lucha por la supervivencia. La fiesta exige suspender la actividad comercial, laboral y competitiva para que haya *paz*. Sin paz y seguridad no puede haber verdadera fiesta.

Por otra parte, la fiesta es un acontecimiento en el que se participa, un quehacer común, que tiene sentido por sí mismo; y en donde se crea belleza, y se disfruta de ella junto con otros. Es un tiempo de contemplar en común, que excluye, por tanto, la soledad y la mera utilidad. En efecto, no es concebible una fiesta solitaria. Acudir a ella exige ser invitado, y supone entrar en relación amistosa y amorosa con los que están allí para celebrarla. Hay un clima cálido y amable, porque se excluye el interés; en la fiesta participamos de un bien compartible por excelencia: la felicidad. «Despertar al mundo común», decía Heráclito. En la fiesta la conciencia de los bienes compartidos y la participación en ellos producen una «alegría esencialmente comunitaria», mientras que en la diversión dionisíaca la pura euforia vital es irracional, subjetiva, y no va más allá de sí misma. «La imagen de la felicidad racional es la fiesta».

En toda fiesta hay «una pérdida de ganancia útil»[51], un *derroche*. Sin gasto (comida especial, adornos, regalos incluso cuantiosos, invitar, etc.) no habría festejo. «La fiesta es esencialmente una manifestación de riqueza... existencial. Entre sus elementos se cuenta la carencia de cálculo, incluso la dilapidación»[52]. Toda fiesta es generosa con los bienes materiales porque los emplea como *regalo*. Lo festivo es sobreabundante, «mana» riqueza.

Esto nos lleva naturalmente al primero de los elementos «mayores» o sustanciales de la fiesta, en el que todo el mundo está de acuerdo: «Fiesta es alegría»[53], y alegría con motivo. Y «el motivo de la alegría es siempre el mismo, aunque presente mil formas concretas: uno posee o recibe lo que ama»[54]. Amar es afirmar al que es amado, y de esta afirmación surge la alegría de estar con él. «La fiesta vive de la afirmación»[55], o, dicho con la sentencia de Juan Crisóstomo: «*Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*»[56], donde se alegra el amor, allí hay fiesta. Si falta el motivo, aquello a lo que damos el sí festivo, lo más que puede darse es una simulación de alegría o una euforia provocada y, por tanto, una fies-

51. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid, 1974, 27.
52. Ibíd., 28.
53. J. CRISÓSTOMO, *De Sancta Pentecoste*, Hom. 1, Migne, PG 50, 455.
54. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, cit., 32.
55. Ibíd., 38.
56. Citado por J. PIEPER, ibíd., 33.

ta sin sustancia.

Ahora bien, la alegría y el motivo de la fiesta no los pone uno, sino que *vienen dados por un regalo que se recibe y que es precisamente lo que se celebra*. «*La fiesta es fiesta si el hombre reafirma la bondad del ser mediante la respuesta de la alegría*» [57]. La bondad del ser se refiere a lo recibido, al don, que puede ser cualquier cosa, desde el nacimiento propio o de un hijo (el cumpleaños), hasta el logro de una meta difícil, desde una victoria o un hecho importante hasta el mero reconocimiento de la bondad del mundo o el recuerdo de los que se quiere.

Fiesta es el reconocimiento alegre del don recibido, la forma suprema de afirmación y de manifestación de sentido del mundo. Con la alegría por el don recibido, la actitud humana se vuelve afirmativa respecto de la totalidad de lo real. El mundo se muestra entonces como bueno y su existencia queda plenamente justificada: en la fiesta hay una plenitud de sentido que se desborda, que nos enriquece. Es precisamente de esa plenitud de lo que participamos. La mayor felicidad posible sólo es pensable como fiesta justamente porque sólo en ella acontece una plenitud que se desborda, y que es capaz de colmarnos. Y el mismo vivir humano se hace festivo: «la fiesta auténtica inunda todas las dimensiones de la vida humana» [58], pero nace sobre todo de una de ellas: la religiosa.

Desde hace veinticinco siglos [59], la fiesta se ha definido como «un tiempo sagrado», algo separado de lo ordinario y destinado al culto, a la ceremonia religiosa. Así se han vivido las fiestas en la humanidad desde el principio. Incluso Platón afirma que son de fundación divina [60]. La razón más profunda de ello es que la forma suprema de afirmar el mundo es reconocer la bondad y transcendencia de sus orígenes: «no puede pensarse una fundamentación más radical, más yendo a la raíz, de la bondad existencial de todo lo real que Dios mismo, pues al traer las cosas a la existencia, afirma y ama esas mismas cosas, sin excepción» [61]. Cuando el hombre se percata de esa acción de Dios, despierta a esa realidad definitivamente real y la acepta y reconoce, entonces brota una fiesta ante todo religiosa: «celebrar una fiesta significa ponerse en presencia de la divinidad» (Odo Casel), reconocer su obra y su manifestación en el mundo, «decir sin límites: sí y amén» [62]. Cuanto más se acerque el hombre al fundamento último y transcendente de lo real, más sentido tiene celebrar «el don de haber sido creado», puesto que «no puede darse una afirmación del mundo en su conjunto más radical que la glorificación de Dios, que la alabanza del creador de ese mismo mundo». Por eso «la

57. J. Pieper, *Una teoría de la fiesta*, cit., 39.
58. Ibíd., 43.
59. Ibíd., 46.
60. *Leyes*, 653d.
61. J. Pieper, *Una teoría de la fiesta*, cit., 60.
62. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *KSA* 208 (ed. española, cit., 234).
63. Ibíd.,42.

fiesta litúrgica es la forma más festiva de la fiesta»[63], pues en ella se venera y alaba a Dios por lo que ha hecho, y por lo que es.

Si la alegría consiguiente a la afirmación del mundo es el primer elemento sustancial de la fiesta, el segundo es la ceremonia, el acontecimiento real afirmativo en que consiste la fiesta misma. Lo decisivo en las ceremonias festivas es la acción simbólica, que expresa, reproduce o realiza la entrega y/o recepción de los bienes espirituales de los que participan los asistentes al acto. Estamos hablando, por ejemplo, de los aplausos a quien apaga las velas de una tarta de cumpleaños, el desearse «¡Felicidades!» como modo de querer un don para el felicitado, las palabras y anillos con los que se promete y realiza en una boda la fusión de dos vidas y la fundación de una familia, etc.

La acción simbólica, para llevarse a cabo, exige un escenario: toda fiesta tiene un espectáculo festivo central, en torno al cual se sitúan los asistentes, como espectadores que participan identificados con lo que ocurre. El escenario y el desarrollo de la ceremonia exigen la presencia del arte y del símbolo. No se puede imaginar ésta sin adorno, pintura, canto, música y danza, puesto que todas ellas representan, y ayudan a apropiarse, los bienes celebrados, al tiempo que conducen y elevan los sentimientos de los presentes hacia lo transcendente. Así se entiende la centralidad del canto.

El ámbito de la ceremonia festiva está todo él embellecido por el arte y por el acontecimiento mismo. Por eso, en los asistentes a la fiesta ha de producirse también un embellecimiento previo, una cierta transformación, que los adorne y disponga a entrar en ese escenario extraordinario: se necesita el arreglo, el adorno personal, el traje de fiesta, una limpieza externa e interna, una elevación de sentimientos. El encuentro directo con las grandes verdades, y la cierta participación en la transcendencia que se da en las ceremonias religiosas y las fiestas, suscitan en quienes participan en ellas sentimientos de elevación, emociones y conmociones intensas, que después se desbordan en una celebración «menos seria», que complementa necesariamente la ceremonia previa. Si la fiesta auténtica inunda todas las dimensiones de la vida humana, después se precisa del banquete, la euforia, los regalos, el baile, la verbena, la confección de recuerdos e imágenes grabadas, etc.

Es fácil, a la vista de todo lo dicho, advertir que una fiesta artificial no es una fiesta verdadera, puesto que falta en ella el don, esa realidad no disponible ni creada por el hombre que es su verdadero motivo: «el hombre bien puede hacer la celebración, pero no lo que se celebra, el motivo y fundamento por el que se celebra»[64]. Cuando el hombre «fabrica» la fiesta sin motivo verdadero, los asistentes

64. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., 79.
65. Ibíd., 88.

no tienen más remedio que ser «ellos mismos el espectáculo festivo»[65], y la ceremonia, si llega a haberla, no pasa de ser una mera diversión o un simulacro de acción simbólica.

Quizá hoy *hemos sustituido las fiestas por las vacaciones porque no tenemos nada que celebrar*: «sin la aprobación del mundo no puede en modo alguno vivirse ya festivamente; todas las artes se quedan sin patria»[66], y la seriedad crece tanto que hay que huir de ella. «Cuando, sea por lo que sea, no se celebran fiestas, aumenta, inevitable, en igual medida, la proclividad por la fiesta artificial»[67]. Esto es, en buena medida, una consecuencia de la pérdida del sentido religioso de la vida humana. Sin él se debilita la sustancia misma de la fiesta. La única manera de saber reír es tomarse en serio la transcendencia: «la verdadera fiesta acontece aquí y ahora aparentemente. En realidad se da más allá del tiempo»[68].

66. J. Pieper, *Una teoría de la fiesta*, cit., 73.
67. Ibíd., 88.
68. G. Nebel, «Die kultischen Olympien», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.8.1960 (Nr. 194).

16. Los límites del hombre: el dolor[1]

16.1. La debilidad y la limitación humanas

Sófocles es un genio de la literatura. Y también sabe mucho del hombre. Sus tragedias son un canto a un sufrimiento sin esperanza. Así ve la vida: un lugar de dolor que sólo puede dar paso a más dolor. «Quien, olvidado de lo que es moderación, anhela prolongar la vida más de lo justo, siempre será a mis ojos un iluso mentecato. Pues los años prolongados van hacinando siempre mil cosas que engendran dolor. Y los placeres, ¿dónde están una vez que el hombre se ha excedido en vivir más de lo debido? Cuando el Hades viene repentino el golpe (el enemigo de cantos himeneos y de liras y de lanzas), igual llega para todos el Libertador, la muerte, fin de todo.

»No haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido lo menos malo es volverse cuanto antes allá donde uno es venido. Pues ya que al hombre le es pesada la mocedad... ¿qué trabajosas pesadumbres le faltan? ¿Qué males no lleva consigo? Envidias, facciones, contiendas, guerras, muertes. Hasta que al fin le viene en suerte, por remate, la aborrecida, la sin fuerzas, la intratable, la sin amigos, la vejez: golfo en el que están albergados los males de todos los males»[2].

Parece que la tradición bíblica no es mucho más optimista. «El hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de tormentos»[3]. Esta es una realidad perenne, que, desde Job, pocos se han atrevido a negar por su manifiesta evidencia. El dolor y el sufrimiento, la tristeza y el miedo, son compañeros inevitables de la vida humana. A ellos hemos de volver ahora nuestros ojos para tratar de arrojar un

1. Agradezco a Cruz González Ayesta su colaboración en la revisión de este capítulo (J. Aranguren).

2. Sófocles, «Edipo en Colono», versos 1213-1237, en *Tragedias*, volumen I; ed. de I. Errandonea, Alma Mater, Barcelona, 1959.

3. Libro de Job, 14, 1.

poco de luz sobre esta «enorme tiniebla» (Rilke), que va ligada a la necesidad y, por consiguiente, al esfuerzo y a la fatiga que ésta lleva consigo.

Cuando lo serio se vuelve interminable y parece acaso definitivo, sobreviene el sufrimiento y desaparece la alegría: todo parece entonces destinado a fracasar, y el mal, el llanto, la enfermedad y el cansancio despliegan sus sombrías alas sobre nosotros. Es *una región inevitable*, a la que antes o después todos llegamos. Ignorarla es mantenerse en el sueño. El hombre, no hay engaño posible, es constitutivamente limitado, y así lo experimenta de múltiples maneras. El dolor, en todos, es algo que ya ha acontecido, que está por aparecer, pero que siempre saldrá a nuestro encuentro (por lo menos en el límite de la propia muerte).

Precisamente porque Job tiene razón, el hombre ha sentido siempre la tentación de afirmar que «toda vida *es* dolor» [4], que todo lo nuestro se acaba resolviendo en dolor y toda alegría en realidad estaba preñada de él. A veces las circunstancias parecen afirmar que el sufrimiento es la estación de llegada donde estamos llamados a permanecer definitivamente, puesto que *el fracaso es insuperable*. Más valdría, entonces, resignarse.

Dolor, abandono, falta de sentido y de razones para luchar por el bien, por la excelencia que buscamos, por la sonrisa en esta habitual situación de inestabilidad en la que transcurre nuestra existencia. Nuestro reto va a ser el ver si *dolor tiene la última palabra*. Creemos que no: «el placer es más profundo aún que el sufrimiento» [5]. De otro modo, esta vida nuestra sería despreciable, aborrecible. ¿Se puede llegar a captar un «sentido del dolor»?

Al aceptar este desafío no podemos perder de vista a los protagonistas del dolor: los débiles: personas sin hogar, ni propiedad, ni trabajo, ni riqueza, ni salud; los miserables en todas sus formas; los enfermos, los que carecen de capacidades físicas, psíquicas, jurídicas, económicas y culturales; los que sufren soledad y desamparo, aquellos a quienes nadie ama, los abandonados, los que son «un problema», porque han dejado de ser «útiles» (los ancianos, los que no se valen por sí mismos, los que aún no han nacido, los que no saben o no pueden hablar y defenderse por sí mismos, como los niños, los deficientes, los oprimidos, los que sin saberlo o contra su voluntad se ven prostituidos, los que sufren injusticias al parecer irremediables, las víctimas de la violencia, en todas sus formas).

El mundo está lleno de personas así: ¿qué hacemos con ellas? Nosotros mismos podemos en cualquier momento ser protagonistas del sufrimiento. Desentenderse de este problema sería insultar a quienes lo padecen. Se busca, pues, entender algo que constituye una pesada carga para muchas personas, pero que al mismo tiempo puede ser para ellas una ocasión de crecer. Se trata de encontrar el sentido antropológico del sufrimiento.

4. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Ateneo, Buenos Aires, 1956, 56.
5. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *KSA*, 403 (ed. española, cit., 428).

16.2. Psicología del dolor: sufrimiento, miedo, tristeza

¿Por qué el dolor? Es ésta una pregunta que tortura a muchos, hasta hacerles concluir que carece de respuesta: no sólo les parece imposible que exista un Ser todopoderoso e infinitamente bueno que consienta las desgracias que ocurren en el mundo, sino que, en tales circunstancias, les parece que la vida ni siquiera merece la pena ser vivida. Ambos argumentos serán examinados más tarde. Por ahora, a riesgo de ser muy limitados en la exigencia *existencial* de la pregunta por el dolor, hay que afirmar que *el dolor existe porque somos vivientes*, y la psicología de todo ser vivo incluye el sentirse atraído por lo que es bueno para él, mediante el placer y la esperanza, y estar molesto y asustado por lo que le supone un mal.

«El mismo fuego que alivia el cuerpo situado a conveniente distancia, lo destruye cuando la distancia se suprime. De ahí la necesidad, *incluso en un mundo perfecto*, de señales de peligro, para cuya transmisión parecen estar diseñadas las fibras nerviosas sensibles al dolor» [6]. Esto quiere decir que el cumplimiento de las leyes inexorables de la materia puede favorecer o dificultar la vida según las circunstancias concurrentes en cada caso.

Por otra parte, esa necesidad natural inexorable también puede ser aprovechada por la libertad de una manera u otra: «la naturaleza inmutable de la madera, que nos permite utilizarla como viga, también nos brinda la oportunidad de usarla para golpear la cabeza del vecino» [7]. En conclusión, la confluencia entre nuestras tendencias vitales y la fuerza de la materia y de la vida exteriores a nosotros puede ser armónica o disarmónica: en un caso se origina el placer, y en otro el dolor. «Si tratáramos de excluir el sufrimiento, o la posibilidad del sufrimiento que acarrea el orden natural y la existencia de voluntades libres, descubriríamos que para lograrlo sería preciso suprimir la vida misma» [8]. El dolor y el placer son compañeros inseparables de todos los seres vivientes. Sin dolor nos pondríamos continuamente en peligro. Es el dolor lo que nos invita a ir al médico, a curar la herida, a poner remedio, etc.: «el dolor es una señal al servicio de la vida ante lo que representa una amenaza para ésta» [9].

«Los hombres son víctimas de muchas deficiencias» [10] sencillamente porque su fuerza y energía vital son limitadas: todo movimiento vital consume una parte de ellas. El esfuerzo es el gasto de energía consiguiente a toda acción humana. No hay acción sin esfuerzo y gasto. Moverse supone un gasto, pues conlleva empleo de tiempo y energías, desgaste y, por tanto, fatiga. Fuerte es, entonces, aquel que tiene fuerza, y débil el que carece de ella, el que no aguanta el esfuerzo, el que se

6. C. S. Lewis, *El problema del dolor*, Rialp, Madrid, 1994, 39 (cursiva nuestra).
7. Ibíd., 40.
8. Ibíd., 42.
9. R. Spaemann, *Ética: cuestiones fundamentales*, cit., 93.
10. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 31, a. 2.

cansa enseguida. Es aquí donde puede recordarse que el mal es privación de bien, ausencia de vida, orden y plenitud: debilidad. Malo es lo que me daña, lo que impide mi autorrealización tanto en lo moral como en lo físico-biológico. El mal es la detención de mi ser, la prisión en una situación que me atenaza. Ser fuerte significa aguantar esa detención, y atacar el obstáculo que la causa, quitándolo de delante: esto es justamente lo que busca el apetito irascible.

El deseo o amor inclina a poseer el bien presente, lo cual causa placer, y a rechazar el mal presente por el dolor que provoca. El impulso o apetito irascible, en cuanto mueve hacia un bien futuro, arduo pero conseguible, se llama esperanza, y en cuanto rechaza un mal inminente e inevitable, se llama temor o miedo. Éstas son las reacciones de la sensibilidad humana ante el bien y el mal, *el sí y el no* de los apetitos. Y de este modo vemos que la causa del dolor es el mal, en cuanto me causa un daño sentido [11].

El dolor es un daño sentido, primero en la sensibilidad, como un intruso punzante, que se presenta repentinamente y desorganiza la relación del hombre con su cuerpo. La diferencia que tiene con el placer es evidente: «en el placer hay una cierta liberación y fuga de la corporalidad, que se percibe como ingrávida y ligera. En el dolor, la corporalidad se percibe como impuesta, como un pesado fastidio atenazante, frente al que uno ya no es dueño de sí, y que casi nos obliga a capitular» [12]. Placer y dolor son reacciones contrarias, y paralelas sólo hasta cierto punto puesto que «el abandono en la experiencia dolorosa es casi automático. Ante el dolor —que en última instancia no puede dejar de ser *mi* o *su* dolor— el hombre que es cada uno resulta siempre alcanzado y zarandeado» [13]. En el dolor el cuerpo se experimenta como límite, y el cuerpo puede acabar presentándose como algo en sí desagradable.

Pero «la experiencia dolorosa es mucho más rica y compleja que la mera sensación de dolor» [14]. Esta última es simple *dolor exterior*, causado por un «mal presente, que es contrario al cuerpo» [15], y percibido por los órganos corporales, mientras que *la quiebra y el desgarro íntimos del afligido son dolor interior, sufrimiento*. Conviene distinguir ambos con nitidez. El dolor del cuerpo es personal, pero infinitamente menos íntimo que el dolor moral. Una pierna rota no tiene el mismo nivel de sufrimiento que una depresión profunda, ya que la primera afecta de un modo mucho más remediable y parcial (se escayola y se toma un calmante y ya está), mientras que la segunda puede desenfocar por completo la explicación del sentido de la vida. Este sufrimiento hace más daño. También, por ser

11. «Se requieren dos cosas para el dolor, la unión con algún mal y la percepción de esta unión», Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 35, a. 1.
12. A. Polaino-Lorente, «Más allá del sufrimiento», en *Atlántida*, 15, 1993, p. 302.
13. Ibíd., p. 301.
14. Ibíd., p. 300.
15. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 31, a. 7.

menos comunicable: todos ven el hinchazón de la pierna, pero no es fácil apercibirse del dolor del espíritu[16].

En el sufrimiento interior intervienen la memoria, la imaginación y la inteligencia, y por eso puede extenderse a muchos más objetos que el dolor puramente físico o exterior, puesto que incluye el pasado y el futuro, e incluso lo físicamente ausente. Cuando sufre, *el hombre se duele por anticipado* o por un dolor ya pasado, que se recuerda. En la capacidad de representarse e imaginarse grandes males, y tener miedo de ellos radica la posibilidad humana de aumentar el dolor real: ésta es la raíz de la hipocondría, la aprensión, las fobias, etc. Por todo ello caben muchas especies de sufrimiento: tristeza, congoja, ansiedad, angustia, temor, desesperación, etc. Lo común a todas ellas, y al dolor exterior, es *la reacción de huida*. Las formas de dolor más específicas son la tristeza y el miedo o temor[17].

En primer lugar, la tristeza está provocada por el mal presente, pues procede «de la carencia de lo que se ama, causada por la pérdida de algún bien amado o por la presencia de algún mal contrario»[18]. El daño propio de la tristeza es una carencia actual sentida de lo que amamos o deseamos. «El temor, en cambio, se refiere a un mal futuro, al que no se puede resistir», porque «supera el poder del que teme»[19]. El miedo es un sentimiento de impotencia, un verse amenazado por un mal inminente que es más poderoso que nosotros. Los remedios de la tristeza[20] son principalmente el placer, el recrearse en el bien presente, el llanto, la compasión de los amigos, la contemplación de la verdad, el sueño y el descanso. Los remedios para el miedo[21] son la esperanza, por la cual nos dirigimos a los bienes futuros arduos pero posibles; la audacia o valentía, que nos lleva a afrontar el peligro inminente; y todo aquello que aumente el poder del hombre, como por ejemplo la experiencia, la cual «hace al hombre más poderoso para obrar».

16.3. El hombre doliente: salud y enfermedad

El hombre, al hacer suyo el dolor físico, lo interioriza y lo convierte en sufrimiento. Al mismo tiempo, la percepción inteligente de males físicamente no presentes constituye el más típico modo humano de sufrir. Así se convierte en *homo patiens*, en hombre doliente. El sufrimiento es una situación en la que el hombre se encuentra antes o después, una asignatura pendiente para todos, una etapa nece-

16. Puede verse J. A. Vallejo Nájera, *Ante la depresión*, Planeta, Barcelona, 1978.
17. La angustia ha sido elevada por el existencialismo (cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., epígrafe 30, 158-160). Otros autores (por ejemplo T. Hobbes, cfr. *Leviathan*, cit., XII, 52) han puesto como sentimiento constituyente del hombre el miedo.
18. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 31, a. 6.
19. Ibíd., q. 41, a. 2.
20. Ibíd., q. 38.
21. Ibíd., q. 40; q. 42, a. 6.

saria para la madurez plena, que comienza cuando lo serio lleva a cabo el cierre de un horizonte que se vuelve impenetrable y no podemos traspasar[22]. Se experimenta entonces una frustración, una pasividad, pues caemos en la cuenta de que ya no llevamos el control de la situación aunque nos veamos con las posibilidades de hacerlo. «Allí donde no se acierta a integrar una determinada situación dentro de un contexto de sentido, allí comienza el sufrimiento»[23]. «El sufrimiento es aquello contra lo cual yo, al menos de momento, nada puedo hacer»[24], porque es precisa y justamente aquello que no queremos y, aun así, se presenta de modo insistente en la casa de nuestra intimidad.

La condición natural del hombre como homo patiens es aún más clara si se considera que la salud y la enfermedad son dos etapas sucesivas de las que casi toda vida humana se compone. Es falso pensar que la salud es mera ausencia de enfermedad, o puro bienestar físico. Se puede decir que *la salud es la armonía del alma*, la *armonía psicofísica* del yo y su cuerpo. Y la armonía, al menos en el mundo clásico, era definida como *cosmos*, orden, belleza. La salud es la situación del cuerpo en cuanto que proporcionado y, por lo tanto, la percepción bella de la existencia. «En medicina se ha definido la salud como *el silencio de los órganos*, como un vacío de sonidos corporales que hace que la corporalidad se sienta más ligera (...). En oposición a la salud, la enfermedad proclama la presencia del cuerpo, como una de las formas privilegiadas en que éste se nos hace presente, reclamando la atención que casi siempre le hurtamos. El dolor viene a recordar al hombre lo limitado de su ser, proyectándole hacia sí mismo, mientras se hinca la atención en la carne dolorida»[25].

No obstante, sería ingenuo pensar que «el silencio del cuerpo» es inocente. Sucede más bien lo contrario: no se advierte mientras todo marcha bien en él. Su silencio es señal activa de equilibrio. «La salud es un trabajo constante. Salud consiste en la defensa victoriosa, pero sin pausa, de las posibilidades constructivas de la vida frente a su limitación (...). Así es que cada aliento, cada latido, cada trago, cada comida, tiene también este aspecto de estar al servicio y dirigirse hacia la progresión vital, siempre amenazada»[26].

Estar sano requiere, pues, mucho trabajo[27] y es, desde luego, un concepto muy relativo. Para afirmar que alguien efectivamente lo está debe cumplir una

22. Cf. R. Yepes Stork, *La persona y su intimidad*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 95-104.

23. R. Spaemann, «El sentido del sufrimiento», en *Atlántida*, 15, 1993, 323.

24. *Id*, 322.

25. A. Polaino-Lorente, «Más allá del sufrimiento», cit., 304.

26. V. F. von Gebstattel, *Antropología médica*, Rialp, Madrid, 1966, 457.

27. Hay personas que, por necesidad, obsesión o capricho, asumen esa tarea como un trabajo consciente, y cifran sus afanes en «estar en forma», en cultivar el cuerpo y la psique, o alguna de sus cualidades: el bronceado, el músculo, la silueta, el corazón, la ausencia de colesterol en las arterias, de arrugas en la piel, etc.

serie de criterios objetivos (tener un *buen* estado de salud). Pero eso no basta: han de añadirse, además, otros criterios subjetivos, reunidos en el sentimiento de «encontrarse bien», sentirse efectivamente sano, no sólo orgánica, sino psíquicamente, y estar en condiciones, «en forma», para actuar con «normalidad» en la vida social y profesional. La salud no es únicamente una condición del cuerpo, sino de la persona entera.

La enfermedad, por el contrario, es *un estado intermedio entre la salud y la muerte*, puesto que ésta «es siempre (salvo en los casos de muerte violenta) consecuencia de una enfermedad» [28]. «Las enfermedades se muestran como ministros de la expectativa, que se presenta a cada uno, de poder también *no ser*» [29]. Felizmente, la medicina moderna ha hecho que esto no sea así en la mayoría de los casos, y que el poder de interferir y detener el decurso que las enfermedades tienen sea, en buen número de casos, eficaz. Se puede decir que la enfermedad es «*un modo doloroso y anómalo de la vida de la persona*, reactivo ante una alteración del cuerpo determinada psico-orgánicamente» [30]. En la enfermedad se contiene, pues, *una alteración*, que estorba o detiene las funciones y acciones del enfermo, y *una reacción*, merced a la cual vuelve al estado de salud, muere o experimenta una deficiencia vital permanente.

16.4. El sentido del dolor

«Estamos en una cultura en la que el sufrir tiene *mala prensa*. El dolor es hoy un dis-valor» [31]. No tenemos motivos para soportarlo, sino medios técnicos para combatirlo, medios que no siempre pueden llegar a la dimensión *moral* de ese dolor. Hemos caído en una trampa peligrosa: pensar que somos capaces de erradicarlo de nosotros: eso es imposible. Amamos la comodidad, la ausencia de dolores, molestias y esfuerzos físicos, más que cualquier otra cosa precisamente porque *no soportamos el sufrimiento*. Por eso somos débiles, puesto que «los métodos y técnicas para evitar el sufrimiento tienen, por desgracia, efectos paradójicos» [32]: lo que realmente consiguen es disminuir nuestra capacidad de aguantarlo, a base de ahorrárnoslo, e impulsarnos sin cesar hacia placeres y satisfacciones rápidas. Esto hace descender el umbral «para soportar situaciones en las que no se da esa satisfacción inmediata».

En una sociedad en la que la categoría máxima de felicidad es el *bienestar* (que nada te moleste, y que para ello te ahorres las metas arduas y los esfuerzos

28. V. F. von Gebstattel, *Antropología médica*, cit., 160.
29. Ibíd., 458.
30. P. Laín Entralgo, *Antropología médica*, cit., 159; para este tema, cfr. ibíd., 141-165. Modifico ligeramente la definición propuesta por Laín.
31. A. Polaino-Lorente, «Más allá del sufrimiento», cit., 312.
32. R. Spaemann, «El sentido del sufrimiento», cit., 324.

en general), las razones para afrontar el dolor no existen. Ante él las pocas respuestas que se pueden dar se dirigen a eludir la responsabilidad o la conciencia. A menudo, la única salida que se ve al dolor es la de dejar de existir (llámese *eutanasia*, por ejemplo). Es decir, ya que se carece de respuesta a la pregunta por el sentido del dolor, lo único que se ve como adecuado es la eliminación del problema (el sujeto que sufre), no sea que nos plantee unas inquietudes ante las cuales no tenemos solución. Si el sufrimiento no cabe en nuestra sociedad tampoco cabe el enfermo [33].

Si no se afronta el dolor, se acaba en «una actitud que incapacita para soportar el padecer, y aumenta con ello el sufrimiento» [34]. La paradoja consiste en que escapando del dolor volvemos a encontrarlo allí donde no esperábamos: en nuestra propia debilidad e insatisfacción ante las dificultades ordinarias de la vida, que se vuelven insoportables, en nuestra falta de motivos para sufrir, inermes ante el dolor. Nuestra cultura se ha vuelto deliberadamente ciega para el dolor: lo trivializa, le vuelve la espalda, quiere sustituirlo por el placer, por lo que no molesta. En este sentido es una cultura infantilizada (K. Lorenz), que acepta sólo el lado plácido de la vida. En nuestra sociedad, «el sufrimiento es algo que no debe suceder; quién lo sufre se convierte en paciente, en víctima» [35]. Una sociedad que busca abolir el sufrimiento, cuando llega al límite más allá del cual no puede hacerlo, y adviene la desgracia, «no tiene ya nada que decir», se queda muda. «La extremada concentración en el puro evitar el sufrimiento, renunciando a cualquier interpretación, es la eutanasia... La eutanasia es la lógica consecuencia de una opinión particular sobre la vida. Cuando ya no se puede detener el sufrimiento, se acaba con la vida, pues una tal existencia no tiene sentido» [36].

La vigencia de estas actitudes, generalizada a nuestro alrededor, hace más necesaria que nunca la respuesta a estas preguntas: ¿Qué sentido tiene el dolor? ¿Acaso sirve para algo? ¿Puedo hacer con él algo más que huir de él? ¿Acaso puede tener algún sentido una vida llena de sufrimiento? Enfrentémonos a estos interrogantes.

1) Lo primero que se necesita para saber qué hacer con el dolor es aceptarlo: es el momento dramático de nuestra existencia. Las culturas de todos los tiempos han sabido asumir como drama este encarar el dolor, y lo han transformado en actitudes, gestos y ritos, adecuados a la gravedad del suceso, que sirven de cauce para expresar los sentimientos que en esas situaciones nos embargan. Algunas de esas expresiones son, por ejemplo, la exaltación de la valentía y de las formas de conducta adecuadas para vencer el miedo, o el duelo por el daño sufri-

33. Es muy interesante el testimonio de L. DE MOYA, tetrapléjico tras un accidente de tráfico, en su libro *Sobre la marcha*, Edibesa, Madrid, 1996.

34. R. SPAEMANN, «El sentido del sufrimiento», cit., 324.

35. Ibíd.

36. Ibíd., 325.

do, en especial la muerte (vestirse de luto, llorar y condolerse).

Lo dramático no es lo teatral, sino la expresión cultural o artística del dolor. La cultura tecnocrática y nuestro *soft way of life* no conocen apenas el valor de este momento. Sin embargo, muchas expresiones artísticas son dramáticas porque narran y representan situaciones intensamente dolorosas, y las reacciones de los hombres ante ellas. Y es que *la realidad es dramática de por sí*: la existencia humana transcurre en una tensión entre lo que vemos que deberíamos alcanzar y lo que realmente somos capaces de hacer que la traspasa por una sensación de anhelo o de nostalgia por una perfección debida y que, de algún modo, se nos niega. Vivir no es fácil, es un ejercicio que cuesta, que es tenso.

Sin embargo, «el que se sobrepone a su dolor, sube más alto» (Hölderlin); quien acepta esa situación *convierte el hecho doloroso en la tarea* de reorganizar la propia vida contando con esa situación nueva que se ha hecho presente *dentro* de nosotros. «La enfermedad me es dada como una tarea; me encuentro con la responsabilidad de lo que voy a hacer con ella» [37]. Cuando sufrimos una enfermedad, un cautiverio, un ultraje o una desgracia, no somos libres de sufrirlos o no, puesto que vienen impuestos, pero sí podemos adoptar ante ellos una actitud positiva o negativa, de aceptación o rechazo. En esa libertad radica la posibilidad de enriquecerse con el dolor.

Sufrir, cuando se transforma en *actitud de aceptación* y en una tarea libremente asumida, es algo que nos hace más libres respecto de las circunstancias externas, nos abre los ojos al verdadero valor e importancia de las cosas. «Eso se llama crecer». «El verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración» [38]. «La maduración se basa en que el ser humano alcanza la libertad interior, a pesar de la dependencia exterior» [39] respecto de lo que le atenaza. Un ejemplo sencillo: el niño tiende a quedarse paralizado en su dolor. Tras un golpe, o una contrariedad inesperada, sólo puede reaccionar llorando, pues no es capaz de distanciarse de ese sufrimiento en modo alguno. El hombre crecido puede relativizarlo, incluso reírse de su propia torpeza. Lo que es claro es que los quejumbrosos aparecen a nuestros ojos como faltos de virtud.

2) Esta primera función del dolor no se puede separar de la cierta elevación o purificación consiguiente. En efecto, el hombre doliente experimenta con más intensidad que los demás la faceta de la finitud, «se encuentra en un momento especialmente importante de su vida, un momento en el que, a la luz de esa experiencia, puede comprender, con luces nuevas, la distinción entre lo verdaderamente importante y lo que no lo es» [40]. El dolor realiza en nosotros una catarsis,

37. V. FRANKL, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona, 1987, 255.
38. Ibíd., 254.
39. Ibíd.
40. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», cit., 317.

una purificación, corporal y espiritual; nos hace menos dependientes de nuestro capricho; nos eleva por encima del interés, porque aprendemos a renunciar a aquello que en la nueva situación no podemos tener (libertad de movimientos, fuerzas para trabajar, etc.). Incluso relativizamos la importancia de satisfacciones y necesidades que creíamos irrenunciables, y hasta llegamos a prescindir totalmente de ellas: no conocemos nuestros límites. A menudo, en el dolor, caemos en la cuenta de que podemos mucho más de lo que nos creíamos capaces. El hombre es más que esa criatura blanda y acomodada que tan a menudo se nos quiere vender como modelo.

Si el drama es muy intenso, casi todo nos parecerá «una tontería», algo que no vale la pena. El dolor eleva al hombre por encima de sí mismo porque le enseña a distanciarse de sus deseos: «el efecto redentor del sufrimiento reside básicamente en su propensión a reducir la voluntad insumisa» [41] y caprichosa. La mujer o el hombre dolientes se ennoblecen si han aprendido a ser fuertes para sobrellevar su dolor (primera función). Esto además les ayuda a tomar en serio aquello que verdaderamente lo es (segunda función). Las personas que han sufrido están vacunadas contra la insensatez, y se les nota, en su talante sereno y más difícilmente alterable, en un cierto poso interior y capacidad de aguante que las hace más dueñas de sí.

3) Sólo ahora, después de señalar estas dos funciones, podemos descubrir el verdadero sentido del dolor: «yo sólo puedo afrontar el sufrimiento, sufrir con sentido, si sufro por un algo o un alguien. El sufrimiento, para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo (...) Para poder afrontarlo, debo transcenderlo» [42]. «Al aceptarlo, no sólo lo afrontamos, sino que a través de él buscamos algo que no se identifica con él: lo transcendemos. El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de sí mismo, remite a una causa por la que padecemos. En suma: el sufrimiento con plenitud de sentido es el *sacrificio*» [43]. El cristianismo, en su presentación del escándalo de la Cruz como lugar de referencia de la vida de Cristo («*perfecto hombre*»), ha dado clara noticia de este pensamiento. En esta religión el dolor se ve como vía de redención y, por eso mismo, en el mismo sufrimiento se encuentra un mensaje de esperanza.

Esto quiere decir que el sentido del dolor es el motivo y el fin por el cual aceptamos padecerlo. La noción de finalidad es central en toda la antropología, pero de modo especial en las cuestiones últimas, sobre el sentido (felicidad, dolor, muerte). Cuando se trata de sufrimientos interiores, no basta la voluntad de vivir para padecerlos: necesitamos integrarlos en una tarea en la cual adquieran sentido, necesitamos verlos como parte de las dificultades del camino que nos lleva a la meta que nos hemos propuesto alcanzar y, sobre todo, los sobrellevamos gus-

41. C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., 114.
42. V. FRANKL, *El hombre doliente*, cit., 258.
43. Ibíd.

tosamente cuando los convertimos en medios para hacer felices a las personas amadas. Esto es, de forma primordial, lo que una madre y un padre harán por encima de sí mismos y de cualquier dificultad: salvar a sus hijos de la desgracia, hacer cualquier cosa por ellos, sufrir para sacarlos adelante. *Amar es sacrificarse*. Lo que da sentido al dolor es el amor: se aguanta el sufrir cuando se ama; si no, no se aguanta. Eso no significa buscarlo, gozarse en la queja y en la debilidad, sino sobrellevarlo por el ser amado y por la esperanza de alcanzar los bienes anhelados. «Sólo el sufrimiento asimilado deja de ser sufrimiento»[44], y pasa a ser parte del camino hacia nuestra meta. Así lo convertimos en obra humana, lo dotamos de sentido, y hecho sacrificio, lo traspasamos.

Por todo lo visto, podemos afirmar que «el sentido del dolor es consecuencia del sentido de la vida que se tenga; en cierto modo, el sentido del dolor remite y se resuelve en el sentido de la vida»[45]. Nietzsche decía: «cuando un hombre tiene un por qué vivir, soporta cualquier cómo». La fuerza para sufrir brota de los motivos que se tienen para seguir viviendo. Si éstos no existen, no se aguanta una vida dramáticamente dolorosa[46].

16.5. El éxito y el fracaso en la vida humana

El sentido de la vida nos lo dictan nuestros ideales y la tarea de realizarlos. Pero en esa tarea las cosas pueden salir bien o mal, podemos tener éxito o fracasar. El sentido del dolor también depende de nuestra capacidad de asimilar los propios éxitos y fracasos. Tener éxito connota que los demás se hagan eco del logro obtenido por nosotros. La experiencia demuestra que tener éxito siempre no es posible (ni parece conveniente). Quien triunfa demasiado, o demasiado pronto, tiene el riesgo de confiar en sus fuerzas más de la cuenta y alejarse de la realidad. El fracaso es posible porque el hombre actúa: fracasar consiste en *una acción que sale mal*. En la vida humana no todo sale bien: hay un *quantum* de acciones, e incluso de personas, que se malogran por un sinfín de motivos. En un sentido más amplio, el fracaso es la no realización de los ideales y la interrupción o abandono de las tareas humanas. El fracaso es doloroso, y fuente de pérdida del sentido del propio esfuerzo: ¿para qué luchar?

Junto al fracaso hay que mencionar el riesgo y la dificultad que toda decisión conlleva, puesto que no sabemos si alcanzaremos, nosotros y nuestros recursos, el fin propuesto. El riesgo se justifica *a posteriori* por el fin alcanzado, un bien que

44. V. Frankl, *El hombre doliente*, cit., 257.
45. A. Polaino-Lorente, «Más allá del sufrimiento», cit., 319.
46. La experiencia de los campos nazis de exterminio es una óptima manera de ilustrar lo que se dice en estos párrafos: cfr. V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, cit., 78-84.

justifica el esfuerzo previo y el descanso consiguiente. Esta inseguridad acerca del bien que se pretende alcanzar es constitutiva de la libertad y de las tareas humanas. La vida humana es de por sí arriesgada. Esto justifica la necesidad de ser valiente [47], lo cual consiste en tener la fuerza necesaria para asumir el riesgo, y enfrentarse a él, dominándolo. El valiente conserva la claridad de la razón ante los temores y fomenta las acciones audaces. Donde otros se detienen planteándose los pros y contras de una acción, el valiente salta al encuentro del obstáculo pues tiene la esperanza de vencer, fiado en sus fuerzas y —sobre todo— en la de sus amigos, comunidad, Dios, etc. La obsesión por la seguridad, hoy tan extendida, significa, en el fondo, debilidad. Implica que no hay confianza en el hombre, que se piensa que el hombre está sólo. Y esto no es así.

El éxito y el fracaso no serían tan importantes si no nos transformaran a nosotros mismos de la forma en que lo hacen, y si no establecieran una dolorosa diferencia entre lo que queremos y aparentamos ser, y lo que realmente somos: «en pocas ocasiones somos el que deseamos ser» [48]. «Tenemos la extraña facultad de medir nuestra vida por el rasero de otras (...) Algunos hombres sienten nostalgia de la opción no elegida, de lo que acaso sacrificaron, a pesar de en ello reconocerse, mientras consideran que nada les dice lo que hasta ahora han alcanzado» [49]. El éxito y el fracaso son algo muy relativo, y ser libre ante ellos presupone una aceptación previa de uno mismo, de la situación que nos ha tocado vivir, de las limitaciones ajenas a nuestra voluntad en que continuamente nos vemos sumidos.

Quien se ríe de su fracaso, se libera de él, porque deja de tomárselo en serio, lo relativiza, lo ironiza. Amargarse por los propios fracasos es señal de que uno no se conocía como limitado y, por lo tanto, no se conocía en absoluto. Hay que reírse de un resfriado, de una depresión, de una chapuza causada por el cansancio, etc. Incorporar los avatares de lo cotidiano al fluir de la propia vida dándose cuenta de que nada de lo que nos pase tiene visos de ser definitivo. Sólo la muerte es un verdadero problema, pero lo veremos más adelante.

Por eso, hay que actuar «cibernéticamente», hay que llenarse de hábitos, de virtudes, de profundidad que sea autónoma respecto de las circunstancias de las cosas que nos pasan. «Lo específico de la vida humana no es sólo emitir respuestas, sino tener propuestas», proyectos vitales. Son ellas las que efectúan una «prevención» del dolor antes de que éste llegue. «Las trayectorias de la felicidad consisten en atreverse a ser cada uno quien es, para llegar a ser mejor de lo que es, aun cuando en ese intento se tenga que sufrir» [50]. Son los ideales los que rescatan al hombre de sus propios fracasos y le previenen de quedar anegado en el dolor.

47. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1115a 3-1117b 23.
48. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», cit., 306.
49. Ibíd., 309.
50. Ibíd.

En suma: coherencia, libertad, madurez y no quedarse paralizado por el fracaso es lo que ayuda al logro de la felicidad. En una vida así, ésta es aún posible cuando llega el dolor y el fracaso.

16.6. Actitudes ante el sufrimiento

Hasta el momento hemos tratado de mostrar que el dolor no tiene la última palabra en la vida humana, sino que podemos traspasarlo, dotarlo de sentido. Ahora hemos de volver los ojos a otras posibles explicaciones acerca del dolor que niegan o no descubren nuestro punto de vista. Estas explicaciones van siempre unidas a las que se dan sobre el sentido de la vida y el destino del hombre.

1) El destino podemos definirlo como la finalidad última de la tarea de vivir, su resultado final. Solamente las explicaciones del dolor, que parten de que el hombre tiene un destino, son capaces de distinguir entre el sufrimiento necesario y el innecesario. Si se afirma que la vida humana carece de destino, el sufrimiento cambia su lugar en ella: la tarea entonces elegida es la de suprimirlo en lo posible. En tales casos, la felicidad se identifica con el placer, o con el «bienestar» y se debe evitar a cualquier coste el encuentro con el sufrimiento. Pero esto no es posible. Desde esta óptica, sólo se puede o escapar continuamente de él, o aceptarlo estoicamente.

En cambio, quien tiene claro adónde va y cuál es su destino, sabe que el placer y el dolor son etapas por las que ha de pasar hasta llegar a él: el sufrimiento necesario es aquel que nace del trabajo de caminar en la buena dirección; es por tanto un sufrimiento que tiene sentido. Hacer esto, sin embargo, supone saber distinguir cuando transitamos por un camino bueno o por uno malo. En cambio, para quien todos los caminos son buenos por el mero hecho de recorrerlos, la meta no existe: sólo le queda desear que *el viaje hacia ninguna parte* le resulte lo más llevadero posible.

2) Este símil puede ayudar a entender por qué hoy se combinan la identificación de felicidad y bienestar, con la consiguiente obsesión por la comodidad y la disminución del sufrimiento, nacida de una curiosa mezcla de aceleración tecnocrática y *Carpe diem!* Vivimos a menudo en una exaltación incondicionada de la libertad de elección, en el activismo productivo y bañados por la ceguera para la consideración del destino humano (en el que, si no se transciende al hombre, y ya que existe la muerte, se acaba en un nihilismo radical). Este abanico de actitudes, tan diferentes conforman *la solución hoy más corrientemente aceptada acerca del sentido del dolor.* Nos referimos a lo que V. Frankl ha descrito como característica del *homo faber*, frente al *homo patiens*. Para el *homo faber* sólo «lo que es útil es verdad» [51]; el hombre es sólo un ser que trabaja, que fabrica; es ante todo

51. V. F. von Gebstattel, *Antropología médica*, cit., 450.
52. H. Arendt, *La condición humana*, cit., 338 y ss.

y sobre todo un productor, un ser que se mueve por intereses. El supuesto del *homo faber*, como bien ha demostrado H. Arendt[52], no es otro que el fruto del materialismo. En el materialismo «el sentido está ligado al obrar del hombre, fuera del cual no existe ningún sentido»[53]. Todo lo biológico, y por tanto el dolor y la muerte, el mero padecer pasivamente, no guardan ninguna relación con el sentido, puesto que son procesos naturales que no se pueden cambiar.

Para un materialista, lo único que diferencia al ser humano del resto del cosmos es su capacidad de acción: no hay en él un núcleo interior espiritual. Por eso, la persona que no llega a ser autoconsciente y no puede «hacer» cosas (aquella que no habla, que no produce), la que es improductiva, carece de aquello que es humanamente distintivo, y, en consecuencia, no se la puede calificar como «persona humana»[54]. Por esta razón, el materialismo no puede ser compasivo con los débiles: la ley del más fuerte es definitiva en este nivel. Para un materialista, lo único que el hombre es capaz de hacer es transformar el mundo con su acción, no hay nada más. El destino del hombre es tratar de humanizar un poco el mundo. ¿Qué puede hacer el *homo faber* frente al dolor? La única respuesta es *hacer* algo: *aplicar técnicas* para prevenirlo, para tratar de eliminarlo por completo. No hay más respuesta.

3) «Más allá de esta postura sólo está la concepción clásica del estoicismo. Una visión negativa del mundo, la conciencia de que no podrán evitar su destino, les lleva a intentar una actitud de indiferencia total ante todo lo que sea dolor o alegría físicos. El destino guía al que lo acepta, y arrastra al que lo rechaza. Si yo acepto desde el principio voluntariamente lo que no puedo cambiar, entonces no puede sucederme nada realmente adverso»[55]. Estamos en el fatalismo: el destino no nos pertenece, más vale aceptar de entrada lo que nos esté reservado por él, y abandonar nuestras ilusiones y deseos, haciéndonos indiferentes. Sólo así sufriremos menos.

Fracasar: hagas lo que hagas, harás muy poco; tu aportación es insignificante y pronto será olvidada; no podrás cambiar a los hombres, ni modificar el curso de los acontecimientos. Lo mejor es olvidarse de cualquier compromiso con lo de este mundo: ni amor, ni pasión, ni compasión, ni misericordia. Basta leer una tragedia griega para caer en la cuenta de la profundidad de este planteamiento, y de su desprecio de la libertad y el mundo. Edipo no podía no hacer el mal que hizo, aunque no quería hacerlo, y por eso es culpable, siempre culpable. El destino, ciego, vengativo con los hombres, sólo nos deja una salida: la indiferencia.

16.7. La curación y el cuidado de los débiles

53. R. Spaemann, «El sentido del sufrimiento», cit., 325.
54. Ésta es la tesis de P. Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1988.
55. R. Spaemann, «El sentido del sufrimiento», cit., 326.

El dolor no se puede considerar en abstracto: *el dolor son los dolientes*. ¿No habrá que buscar su sentido en aquellos que lo sufren? A los que sufren no les sirve para nada que nosotros hagamos teorías sobre el dolor y su sentido. Necesitan una sola cosa: consuelo y alivio a su desgracia. ¿Podemos hacer algo por dárselos?

El *homo faber*, armado del poder inmenso de la medicina, tiende a pensar que el mal y el dolor requieren una solución simplemente técnica. Pero ésta de poco sirve si se deshumaniza: el sufrimiento no se cura sólo con pastillas. La necesidad del diálogo como medicina aparece rápidamente ante los ojos: ¿cómo curar a una persona? Combinando los elementos técnicos (que hacen referencia al carácter corpóreo que todos tenemos) con la condición de persona humana (dialógica) propia de los hombres.

Lo primero a hacer con los dolientes es aceptarlos, no retirarlos de escena por medirlos exclusivamente en términos de productividad. Merced a su libertad e inteligencia, el ser humano tiene la extraña capacidad de aumentar o disminuir el dolor propio y ajeno. Ahondando en la psicología, el hombre puede ser definido como el ser capaz de cuidar. «Tiene trato» con lo que le rodea, y en ese trato ha cumplir el imperativo de la benevolencia: «obra de tal modo que no consideres nada en el mundo meramente como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin» (Kant). Tratar es respetar, y también cuidar. Cuando el ser tratado es humano, el buen o mal uso de esta capacidad se torna más importante: es un asistir, un ayudar a que el otro alcance su plenitud, un favorecerle en aquello que le conviene. «Quien merece cuidado por sí misma, como algo insustituible, es la persona humana, precisamente porque es un ser valioso en sí mismo: digno. Cuidar a otro no consiste en someterle a pautas de conducta extrañas a él, sino en contribuir a la realización de su proyecto personal. De aquí que, para cuidar sea preciso comprender»[56].

El cuidado y la curación sólo son perfectos cuando al realizarlos se ama al enfermo. El dolor se incrusta en una totalidad de sentido cuando alguien nos lo alivia, porque entonces nos sentimos cuidados, y por tanto amados e inclinados a agradecer ese don y a amar al que lo hace. Nadie en situación de desvalimiento es insensible a unas gotas de cuidado amoroso. La riqueza de afectos alivia la pobreza del cuerpo. Y al revés, la esplendidez material no sana las heridas del corazón que sufre: nada quita más el miedo al débil y desvalido que la compañía de otro.

Desde la perspectiva aquí apuntada, curar no es simplemente una técnica, sino un modo de amar que sana al amado empleando todos los medios a su alcance. De la misma manera, cuidar no es una técnica, sino un modo de amar que vigi-

56. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 182. Cfr. ibíd., 225-226: «El hombre cuida de sí mismo y de sus semejantes a través de la cultura, que es fomento de lo humano y de los medios para cultivarlo. Los padres cuidan de los hijos, el político de la ciudadanía y la divinidad cuida de todos. Pero este movimiento descendente encuentra una respuesta en la aceptación y el reconocimiento».

la al débil para prevenirle de daño, empleando todos los medios a su alcance. Son actitudes de ayuda, de servicio. La profesionalización del cuidado, sin embargo, tiene el riesgo de reducir el dolor a objeto, y ver sólo su dimensión corporal, material o económica, olvidando el sufrimiento interior que lo acompaña: un enfermo incurable puede sufrir más por la soledad ante la muerte que por la propia enfermedad; los dolores físicos pueden llegar a ser incluso olvidados cuando se está intensamente empeñado en una tarea apasionante, o cuando hay un rostro que sonríe a los pies del enfermo.

Aliviar el dolor es algo que no se hace con discursos, sino dando motivos para sobrellevar la carga de la enfermedad, haciendo sentir a quien sufre que su existencia no es inútil. De todos modos, desde una consideración meramente biológica o científica del hombre no se consigue dar una respuesta cabal: bien que me quieran pero, ¿para qué sufro dolor? La necesidad de abrir la respuesta a lo transcendente (a un Dios que no sea indiferente a los hombres, sino que se sirva de ese dolor para purificar el modo de amar de los hombres) es necesaria si no se quiere hacer del sufrimiento algo en sí aborrecible. Percibir esto pertenece al discurso de la fe, sin duda, pero la razón nos lo presenta como muy conveniente. Además, ya hemos dicho que los amigos son necesarios para soportar el mal: la soledad es el peor de los dolores. ¿No puede ser Dios uno de estos amigos?, ¿quizá el más cercano en la medida en que lo encontramos en nuestro propio interior, en nuestra intimidad (San Agustín)? Ya se han apuntado algunas respuestas a estas preguntas.

16.8. El médico y el enfermo

No todo sufrimiento puede ser curado técnicamente; las llagas del alma no sanan con medicinas. Cuando esto no se tiene, se convierte al médico en el nuevo sacerdote: «se pide de él que dé solución a las mil formas de angustia colectiva, disfrazada ahora de enfermedad» [57]. Por esa razón, el médico, junto al periodista, ha adquirido hoy un poder inmenso. Y puede administrarlo de dos maneras: sucumbiendo a la tentación del *homo faber*, o reencontrando el verdadero sentido de su profesión. En el primer caso, la salud tiende a ser reducida a mero «producto de una operación técnica» [58]. Por ello «es transformada en objeto de derechos y deberes. Si la salud del hombre es algo que en buena medida puede ser construido, ¿cuál debe ser la dimensión social y jurídica del producto que ella representa?» [59].

La juridificación progresiva de las relaciones médico-enfermo obedecen al incremento de los conflictos entre ellos, lo cual es inevitable en la medida en que

57. J. Rof Carballo, «La paradoja epistémica», cit., 133.
58. P. Laín Entralgo, *Antropología médica*, cit., 136.
59. Ibíd., 137.

esa relación se despersonaliza y el enfermo se transforma en mero paciente, «caso» o «cliente». En tales casos, las relaciones interpersonales espontáneas difícilmente se dan, puesto que el paciente se enfrenta con una organización compleja, atendida por una cambiante muchedumbre de profesionales que se limitan a cumplir su función, y no conoce al enfermo. El «momento social» de la salud es hoy complejo, difícil y, sin embargo, en ningún otro tipo de instituciones son más necesarios los rasgos comunitarios, el cuidado y el reconocimiento de la personalidad y del sufrimiento de cada uno.

La relación médico-enfermo con frecuencia no es vivida como *un encuentro personal*. Una vez que el enfermo y el médico se encuentran y queda establecida la relación, lo que se exige a este último es la lucha contra la enfermedad, «un proceso de objetivación que puede llevar a que se pierda de vista al enfermo como persona y se le convierta en objeto, en cosa, en un caso de tratamiento médico»[60]. El diagnóstico y la terapia tienen que desarrollarse en el ámbito de ese encuentro personal: «La relación médica debe ser algo más que camaradería; tiene que consistir en amistad. Así lo demuestra la historia entera de la medicina occidental (...) El buen médico ha sido siempre amigo del enfermo»[61]. «Para el buen logro de ese ideal de amistad médica hay que vencer, dentro de cada situación histórica y social, toda una serie de obstáculos»[62]. Hoy, en la medida en que la Sanidad ha crecido, el riesgo de la masificación, de sufrir una enfermedad e incluso una muerte genérica, ha aumentado sensiblemente: hay prisa, hay esperas, mejor que nadie moleste demasiado, etc. Es un tema especialmente complejo considerando que afecta a una de las situaciones más delicadas de la vida humana: la relación personal que requiere el enfermo es la relación con alguien que sufre y que necesita ayuda, consuelo, respuestas. Es en el dolor donde, quizá, se descubra más claramente la radicalidad de la persona. El médico es quien tiene la responsabilidad de tratar a fondo con ella.

A la vez son necesarios unos límites éticos. La responsabilidad ética respecto de la vida humana y de sus precarios límites es una cuestión más actual que nunca[63], puesto que, en una cultura materialista, los más débiles son precisamente los más amenazados por la violencia, ya que no son capaces de defenderse a sí mismos y se puede considerar que sus vidas no merece la pena que existan, por el sufrimiento «innecesario» que traerían consigo, para ellos mismos o para quienes habrían de mirarlas.

60. V. F. von Gebstattel, *Antropología médica*, cit., 463.

61. P. Laín Entralgo, *La relación médico-enfermo*, cit., 491. Cfr. del mismo autor, *Antropología médica*, cit., 259-283.

62. P. Laín Entralgo, *La relación médico-enfermo*, cit., 491.

63. Cfr. A. Polaino-Lorente (ed.), *Manual de bioética general*, cit, 345 y ss.

16.9. La maldad moral y el remedio al sufrimiento

El modo de explicar la existencia del *mal moral* (es decir, aquel realizado voluntariamente por la persona humana) depende de la respuesta a la pregunta *¿el hombre es naturalmente bueno o naturalmente malo?* Rousseau creyó que el hombre había nacido naturalmente bueno e inclinado al bien, y que la perversión humana se debía a la sociedad[64]. Por eso, la educación debía devolver al hombre a ese estado «puro», en el cual sus buenos sentimientos aflorasen. Esta creencia contiene una dosis demasiado grande de ingenuidad: las tendencias humanas sin una instancia racional que las modere pueden ser agresivas y violentas, y su espontaneidad incontrolada las agranda y desordena. Hobbes sostuvo lo contrario: el hombre es egoísta por naturaleza, y se mueve por temor[65]. Para este autor, la maldad humana es algo tan natural como el dolor de muelas: *homo homini lupus*; es un hecho con el que de entrada hay que contar para organizar la sociedad. Es una postura pesimista.

La solución clásica, y con ella la bíblica y monoteísta, afirma que el hombre no es ni naturalmente bueno ni naturalmente malo, sino débil, al menos en dos sentidos: 1) el hombre es débil de inteligencia, respecto de la verdad, puesto que nace en la más absoluta ignorancia y sólo llega a saber a costa de muchos errores y equivocaciones; 2) el hombre es débil de voluntad, respecto del bien, y esto significa que no siempre hace lo que quiere, o lo que debería hacer, e incluso no siempre sabe lo que quiere ni lo que realmente le conviene. Es decir, el hombre actúa mal incluso a pesar suyo. Es lo que los griegos llamaban *akrasia*, «debilidad de la voluntad»[66]; es lo que en la tradición bíblica se ha denominado *huella del pecado*, que quedó inscrita en el hombre como consecuencia del «pecado original».

La existencia del mal moral, de la injusticia, es una realidad tan universal que puede hacer pensar que en este mundo el *quantum* de injusticia y maldad supera con mucho el de justicia y bondad o, dicho más crudamente, que los buenos, los débiles y los honrados llevan siempre las de perder, y que los sinvergüenzas y los aprovechados son siempre los ganadores. Si las cosas son así, tiene sentido preguntarse: ¿merece la pena ser honrado? ¿La virtud tiene premio? ¿Al final quiénes triunfan, los buenos o los malos? ¿Por qué no subirse al carro de los ganadores?

La pregunta de si merece la pena ser honrado se puede responder afirmativamente de dos maneras: 1) sí, porque si no lo fuéramos no podríamos convivir. Se necesita, en efecto, un acuerdo que sólo se puede establecer sobre la confianza mutua, el respeto al pacto y al prójimo. Ésta es la respuesta de Hobbes y, con

64. Cfr. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit.

65. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., XII, 52; XXV, 131.

66. Una caracterización de la *akrasia* en H. Marín, *La filosofía aristotélica como una filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1994, cap. 1.

él, de todos los contractualistas: la virtud personal y cívica es la mejor solución para que la sociedad no se deshaga; 2) sí, pues ser honrado es lo que más conviene a la naturaleza propia del hombre, y, por tanto, lo que más le enriquece, lo que le hace más humano. Ésta es la respuesta que proponemos.

Ambas respuestas son aceptables y verdaderas, pero en realidad son insuficientes, puesto que ninguna de las dos resuelve la situación de la que estamos tratando: los malos salen ganando casi siempre, y los débiles son explotados e incluso aniquilados por los fuertes. Llegados a este punto, sólo si se acude a una respuesta transcendente se puede garantizar que «todo lo que hagas te será devuelto». Ya lo proponía Platón al final del *Gorgias*. La única respuesta neta de Sócrates a la dictadura de la fuerza propuesta por Calicles es la llamada de atención por el carácter temporal de esta vida y las cuentas que nos serán pedidas al final de ella. Es Sócrates quien plantea la posibilidad de un *Juicio Final*, y con ello la siguiente conclusión: un triunfo injusto es un triunfo aparente, pues luego acabará pasando cuenta. Evidentemente, el paso a la transcendencia es necesario. Dostoievski lo decía con frase contundente: «si no hay Dios (si no existe una instancia distinta a la temporalidad, en la que reina el dolor y lo arbitrario) todo me está permitido», no hay motivos que no sean sentimentales para vivir la justicia, para no hacer el mal.

Aunque parezca chocante, solamente si se afirma la existencia de un Dios todopoderoso, e infinitamente bueno, más allá de nosotros, tiene sentido preguntar cómo se armoniza su existencia con la cantidad de sufrimiento que se da en el mundo. Si no existiera ese Dios capaz de compensar al que sufre, no podría responder nadie del conjunto de las injusticias y de los sufrimientos que la vida nos depara, y sólo cabría aguantarse o quitarse de en medio. Dios no es el autor del sufrimento, sino Aquel que le pone remedio, porque «está siempre de parte de los que sufren» [67], aunque esto acontezca de una manera no evidente. Por otro lado, si no hubiera Dios, ni siquiera tendríamos una instancia ante la que presentar nuestras quejas o pedir apoyo en nuestro dolor. Sin Dios no hay nadie a quien exigir un *por qué*. Tal cosa sería desoladora.

Así, la cuestión se vuelve del revés: no es que la existencia del mal permita negar la de Dios, como a veces se pretende, sino que hace posible afirmarla. Desde un punto de vista sinceramente realista, tiene que ser Dios el encargado de enderezar las actuaciones humanas. Si esto no fuera así, esas actuaciones al final quedarían impunes, y en ese caso sería preferible realizarlas por el provecho y libertad que reportan. Dicho de otra manera: la justicia humana es incapaz de asegurar de verdad la custodia del orden. El problema del mal moral no se resuelve de verdad más que en una perspectiva teísta. La convicción de que Dios se encarga de arreglar lo que el hombre desordena permite descubrir algo sumamente importante: el

67. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., 82.

dolor es un instrumento al servicio de la tarea divina de compensar el desigual reparto de suerte y desgracia que se da en este mundo. ¿Qué quiere decir esto?

Consideremos por un momento una rara peculiaridad del mal moral. La diferencia entre el dolor exterior e interior y el mal moral estriba en que este último no siempre «duele»: el ser humano es capaz de sentirse satisfecho de sí mismo aun cuando sea un perfecto canalla. «El hombre malo y feliz no tiene la menor sospecha de que sus acciones no están en armonía con las leyes del universo»[68]. Descansa en su propia autosuficiencia, y piensa que no necesita de nadie, ni tiene nada especial que rectificar. Los canallas tienen la conciencia tranquila: en caso contrario ya han empezado a dejar de serlo. La mayoría de los actos de violencia que acontecen en el mundo humano están provocadas por *actuaciones humanas malvadas*, o sencillamente egoístas, vividas con una gran tranquilidad de ánimo por parte de sus autores.

El hombre causa sufrimiento cuando utiliza su libertad de tal modo que origina un daño innecesario a los demás. En ese momento se hace a sí mismo malvado. Los criterios morales sirven precisamente para señalar ese comportamiento como malo. ¿De qué modo entonces nos sirve el dolor como ayuda?

Por un lado, provoca una cierta elevación o catarsis, ayudándonos a relativizar la importancia de nuestros deseos y satisfacciones. Además, puede despertarnos, abrirnos los ojos acerca de nosotros mismos, haciéndonos ver la falsedad de nuestra impresión de autosuficiencia. «El hombre malvado vivirá encerrado en un mundo de ilusiones mientras no descubra en su existencia la presencia inequívoca del mal en forma de sufrimiento. Cuando le despierte el dolor, descubrirá que tiene que habérselas de un modo o de otro con el mundo real»[69]. Desde ahí cabe abrirse al *arrepentimiento* por el mal que uno ha causado. De nuevo, la necesidad de Dios como referencia es pertinente.

Esto explica que en situaciones extremas, el doliente, desvalido y *consciente de su propia insignificancia*, se dirija espontáneamente al Todopoderoso en busca de ayuda. La idea de Dios como padre paciente que espera y escucha es propia de la tradición cristiana[70]. Dios espera y habla entonces a su conciencia, «le grita mediante el dolor: es *su megáfono para despertar a un mundo sordo*»[71]. El dolor sirve de megáfono a Dios porque cuando se abate sobre nosotros nos des-

68. C. S. Lewis, *El problema del dolor*, cit., 97.
69. Ibíd., 98.
70. Cfr. la parábola del *hijo pródigo*, en el Evangelio según San Lucas, 15, 11-32.
71. C. S. Lewis, *El problema del dolor*, cit., 97 (cursiva nuestra).
72. Ibíd., 99.
73. «Cabe insistir en la pregunta: ¿por qué Dios no ha hecho un mundo sin dolor? Se entiende que ahora se pregunta por un mundo en el que se suprima el sufrimiento ocasionado por el mal moral del que el hombre es autor. La respuesta bíblica dice que Dios hizo un mundo así, pero la libertad humana dañó al principio su propia naturaleza en la caída original: La doctrina de la caída, un acto libre del hombre,

pierta, «quita el velo y coloca la bandera de la verdad en la fortaleza del alma rebelde» [72]. Dios se sirve del dolor para atraer a sí a los hombres.

La respuesta bíblica al sentido del dolor remite a un Dios que le pone remedio [73] y explica así muchas otras cosas humanas relacionadas con ese problema. Más aún, se trata de un Dios que se hace hombre (Jesucristo) para redimir al hombre de su dolor por medio de su propio sufrimiento. Es una respuesta que se incrusta dentro de una verdad más amplia, que desvela la transcendencia y contesta también al sentido de la vida, de la dignidad de la persona y de su destino. Son los temas que abordaremos en el último capítulo de este libro. El Dios bíblico organiza una fiesta interminable a la cual invita a todos los hombres que mueren, aunque algunos no aceptan la invitación. Paradójicamente, los que se autoexcluyen, porque quieren, terminan por permanecer de modo definitivo en la casa del único que no ha sido invitado: el sufrimiento.

afirma que el mal (que hace de combustible o materia prima de un segundo y más complejo género de bien) no es obra de Dios, sino del hombre», C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., 88. Jesucristo asume en sí mismo la naturaleza doliente del hombre y en ella vence el sufrimiento y la muerte de una manera definitiva. Jesucristo es *el Salvador* porque *salva* al hombre del pecado, lo cual significa liberarle del mal radical y definitivo: cfr. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., 71-91; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 309.

17. El destino y la religión

17.1. El destino del hombre: planteamientos

A lo largo de estas páginas ha surgido ya muchas veces la cuestión del destino como horizonte último que da sentido a la vida humana. Aparecía al hablar de la felicidad, el sufrimiento, la transcendencia y las grandes verdades. La consideración de estos temas nos lleva a una conclusión que hemos repetido a lo largo de estas páginas: el ser del hombre «no radica en sí mismo, sino en la meta a la que tiende»[1].

El destino es la realidad que responde a esta pregunta: *al final, ¿qué será de mí?* Ésta nos pone en contacto directo con la cuestión de *la muerte*. El hombre, se podría decir, es el único animal que sabe que va a morir. Pero eso no es un hecho indiferente, un mero dato. También sé que si estudio es fácil aprobar exámenes. Morir, en cambio, es una seguridad que en general se rechaza. Incluso aparece como algo ficticio y no es extraño que la muerte (de un familiar, un amigo o un extraño) nos coja siempre por sorpresa. Es un dato porque sabemos que siempre ocurrirá. Pero a menudo también parece algo incomprensible y trata de olvidarse: ¿por qué?, ¿por qué ahora o por qué éste? Sabemos que todo hombre ha de morir. En cambio, lo que no podemos entender es que precisamente nosotros muramos[2].

Algunas proposiciones de respuesta a la pregunta por el destino y la muerte son las siguientes:

1) La pregunta «al final, ¿qué será de mí?» carece de significado. Es una frase sin referente, un sinsentido. No es ninguna pregunta racional, sino más bien

1. O. F. Bollnow, «La muerte en Rilke», en *Filosofía de la existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1954, 283.

2. Estas ideas las ha expresado con fuerza L. Tolstoy, *La muerte de Ivan Illich*, Salvat, Barcelona 1969.

expresión de un cierto sentimiento de miedo o incertidumbre. *El concepto «destino» no significa nada.* Ésta es la respuesta que suele aportar el positivismo cientifista, para quien las preguntas por el sentido son irrelevantes. Esta postura sólo se puede mantener desde el materialismo: el destino del hombre no es diferente al de una rata, un gato o un colibrí. Todos son animales diversamente evolucionados, «momentos» del proceso evolutivo; el destino de la persona consiste en el aparecer y reabsorberse de nuevo en ese gran proceso.

Para los materialistas, todas las realidades humanas reciben un tratamiento «adulto» desde la ciencia y la técnica. Con eso es suficiente, y además no se puede hacer otra cosa. Por ejemplo, la muerte es un suceso que hay que organizar individual y socialmente de modo que se sufra lo menos posible: el dolor, el sufrimiento y las molestias han de ser cuidadosamente obviados mediante un tratamiento que evite los dramas. Otra solución es molesta, impúdica: hay una tendencia a tratar toda la realidad en términos mecánicos, racionales, abstractos. Es la postura del *homo faber*, quien trivializa las grandes cuestiones de la vida humana. Volveremos sobre ello.

2) La mayoría de los hombres encuentra insuficiente y pobre la actitud anterior. Puede ser aséptica, pero desde luego es claro que no responde a nuestras inquietudes más radicales: aunque morir sólo fuera un cambio evolutivo, la pregunta de «*¿por qué muero precisamente yo, si es algo que no quiero?*», sigue en pie y sin resolver.

Otra respuesta estriba en reducir la pregunta por el destino al mero *vivir*, es decir, *carpe diem!*; puesto que no hay otra cosa que la vida que te ha tocado, aprovéchala. No hay nada más allá de la muerte; por tanto, disfruta lo que tienes. Lo mejor es ignorar la muerte, vivir como si no existiera: total, ¡no puedes hacer nada por evitarla! Lo resume la famosa frase de Epicuro, que refleja la clave de la actitud hedonista: «La muerte no es nada para nosotros, porque mientras vivimos, no hay muerte, y cuando la muerte está ahí, nosotros ya no somos. Por tanto, la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos» [3]. Es una postura volcada hacia el presente, hacia lo que se puede tener ahora. Si se radicaliza, conduce a la exaltación del yo: el destino del hombre es él mismo [4].

3) El correlato inevitable y complementario de esta postura aparece en cuanto se intensifica la presencia de la muerte, que siempre aparece como *término*. Entonces se afirma que el destino del hombre es morir. La muerte es el agujero negro de la humanidad: sólo cabe apropiársela, en un acto de adusta y angustiada

3. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum*, X, 125. Citado y comentado por J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, cit., 415.

4. De nuevo, el gran formulador de esta idea es Nietzsche: «¡Oh alma mía! Te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo increado..., he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y llamar *señor* a otro..., te he llamado destino y ombligo del tiempo...», *Así habló Zaratustra, KSA*, 278-279 (ed. española, 306).

autenticidad[5]. Esto, abrazar la propia destrucción, es la postura del nihilismo radical. Los nihilistas captan la grandeza del espíritu del hombre, pero la estrellan contra la muerte: por eso son inmensamente tristes, como los despojos de un campo de batalla.

4) Cabe aceptar al menos la duda acerca de un más allá de la muerte; no sabemos si «allí» hay algo o no; no se niega, pero tampoco se afirma. Cabe un *agnosticismo* ante la pregunta por el sentido: es un dato que he de morir, espero que haya un sentido, pero no puedo saberlo. Es como un encogimiento de hombros ante el más allá. Desde esta postura es difícil afirmar que el hombre sea dueño de su propio destino, puesto que ni siquiera sabemos si existe. Por eso, la frivolidad, el escepticismo y el fatalismo encajan con estas dudas. Sólo cabe conformarse con la suerte que a uno le ha tocado y no pensar mucho en el tema.

5) Por último, está *la respuesta religiosa*, según la cual *el destino del hombre es una cierta vida más allá de la muerte*. Esta postura lleva a plantear la muerte dando por hecho de un modo u otro la supervivencia del alma después de ella y la existencia de Dios. Siendo ésta, en la teoría y en la práctica, la postura mayoritaria de la humanidad, conviene explicarla con mayor detenimiento. Ello nos permitirá detenernos en un asunto que acompaña siempre a la humanidad: la religión.

Las cuatro primeras posturas han sido minoritarias en la historia de la humanidad, puesto que disminuyen, dificultan o hacen imposible la felicidad y la justificación última de la moral. En cambio, la humanidad encuentra en la religión una respuesta fiable y consoladora a la cuestión del destino y de la muerte. La religión, lejos de entristecer al hombre, como pensaba Nietzsche, le alegra, puesto que le asegura que la muerte no es el final de todo, que «las cosas» se arreglarán definitivamente «allí», en esa nueva vida. La dificultad para asimilar esta solución tradicional estriba en que nuestra sociedad está secularizada y nos induce a desconocer la religión o, lo que es bastante habitual, a reducirla a una serie de reglas puestas por no se sabe qué motivos, que siempre prohíben lo que queremos y obligan a lo que no queremos (es decir, parece que difícilmente puede la religión ser en realidad la puerta a la felicidad).

Dicho esto, vamos a tratar de ofrecer una fundamentación antropológica de las actitudes humanas ante la muerte, el más allá, y la religión. No se trata de «demostrar» las verdades contenidas en esta o aquella religión, sino de señalar por qué el hombre tiene necesidad de ella, y por qué es un ser eminentemente religioso.

5. Se suele acudir a Heidegger como ejemplo teórico extremo de esta postura: cfr. *Ser y tiempo*, cit., &53, 283 y ss.

17.2. La muerte

Nos repugna la idea de que las personas dejen de existir, pero comprobamos a diario que esto ocurre, y que un día nos tocará a nosotros. La muerte es algo que nos resistimos a creer cuando sucede cerca de nosotros. Así muestra la muerte su rostro paradójico: es algo natural y lógico, y a la vez *horroroso*; algo inevitable, pero al mismo tiempo intolerable: «la muerte es de algún modo algo natural, pero también de algún modo algo antinatural» [6].

La repugnancia del hombre ante la muerte forma una unidad indisoluble con el rechazo al dolor y al sufrimiento. Esto es así porque todos ellos son *males*, es decir, *privaciones* de lo que nos es debido. La muerte es el mayor de todos los males, pues «para los vivientes vivir es ser» y morirse es dejar de ser, surge como una radical vuelta a esa nada de la que de pronto aparecimos. «De todas las desgracias humanas, la muerte es la mayor de ellas» [7]. Por esa razón es explicable lo que dijo Pascal: «Los hombres, al no haber podido remediar la muerte, la miseria, la ignorancia, se han puesto de acuerdo, para ser felices, en no pensar en ello» [8].

17.2.1. *La muerte pequeña*

El *homo faber* oculta la realidad de la muerte. «El ocultamiento sistemático de la muerte operado en nuestra sociedad presenta dos características: la privatización del morir y la reducción de la conducta de duelo. Ya no se muere públicamente, sino aislado y narcotizado en un hospital. Si durante muchos años los hombres vieron como requisito esencial de una muerte verdaderamente humana la conciencia de que se estaban muriendo, hoy no sólo se oculta sistemáticamente su estado al moribundo, sino que la mayoría de la gente desea para sí una muerte rápida y sin dolor, un morir sin enterarse» [9]. Ya no se quiere morir en la cama, rodeado de hijos a los que se da consejos que les sirvan para siempre. Más bien parece que se estila el morir de pronto, sin dolor y solitario: como si morir fuera algo obsceno, una bofetada al vivir de espaldas a la realidad de ese límite.

En la sociedad en que vivimos *la muerte está técnica y empresarialmente organizada*: la medicina querrá decir *por qué* ha muerto la víctima o el paciente, pero ni ella ni la sociedad se preocuparán de *cómo* lo ha hecho, ni su recuerdo perdura fuera de su hogar. Ordinariamente hoy se muere de dos maneras: por accidente violento, provocado o fortuito, o por enfermedad terminal. Pero, en las ocasiones en que la visita de la muerte es algo esperado, se procura arrebatar al enfer-

6. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputata de Malo*, 5, 5, ad 17.
7. Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, Rialp, Madrid, 1980, 227, n.º 477.
8. B. Pascal, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986, n.º 133, 56.
9. J. Vicente, *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona, 1992, 33 (cursiva y paréntesis nuestros).

mo su propia muerte con la benévola intención de que «no sufra». Para ello, se le narcotiza y se le mantiene en la ignorancia acerca de su propia situación: es la muerte estúpida, en la cual uno muere sin darse cuenta, sin asumir libre y responsablemente lo que le está realmente sucediendo.

Este modo de morir es lo que R. M. Rilke llamó *la muerte pequeña*: un suceso irrelevante en el conjunto de la sociedad y del universo: la muerte se trivializa, pasa a ser una «defunción» por la que el enfermo causa «baja» o la víctima «ingresó ya cadáver». Es sumamente desagradable que alguien muera, es mejor no reparar en ello. Además, cada día hay tantas víctimas que las nuevas ocultan a las anteriores. El morir ya no es algo que me ocurre a mí y que yo asumo, sino que es un producto más de consumo, otra forma de vivir de un modo abstracto, generalizado.

Desde el punto de vista materialista, la muerte es el *desenlace biológico natural* de la persona, por el cual se disuelve en el cosmos del cual emergió, y en el que *desaparece sin dejar rastro*, convertida en una anécdota pasada, irrelevante. *La muerte pequeña trivializa al hombre y le niega un destino*, porque ignora su dignidad y su personalidad irrepetible. Es evidente que este modo de morir es muy poco humano: es *una simple desaparición*, extinguirse.

17.2.2. *La muerte grande*

Frente a la muerte estúpida, hay que decir que «la conciencia de la propia muerte convierte la propia vida en un drama real y no fingido» [10]. El modo humano de morir empieza asumiendo el hecho dramático de que «vivir es caminar breve jornada», y que «cualquier instante de la vida humana/ es nueva ejecución con que me advierte/ cuán frágil es, cuán mísera, cuán vana». Por eso «breve suspiro, y último, y amargo,/ es la muerte, forzosa y heredada:/ mas si es ley y no pena, ¿qué me aflijo?» [11]. Para una persona capaz de asumir el carácter dramático de la existencia, la muerte tiñe la vida con la luz melancólica del ocaso, porque pone de relieve su carácter efímero.

La experiencia subjetiva de la muerte se experimenta como término y final de la propia vida, en ella tensada y recapitulada. Se asume conscientemente: uno se hace dueño de ella y la valora. Una vida lograda produce, en el momento de morir, el sentimiento de que se ha cumplido con el propio destino; uno puede entonces morir en paz.

La experiencia subjetiva de la muerte está ineludiblemente ligada al sentido o sinsentido de la vida que se ha vivido: se experimenta como plena o vacía, como «normal» o apasionante, como buena o mala. El trance supremo de la muerte

10. J. Vicente, *El horror de morir*, cit., 20.
11. F. de Quevedo, *Poemas escogidos*, Castalia, Madrid, 1989, 51, 60, 72.

exige una preparación: es una situación única, porque se hace balance de lo vivido y nos sitúa en el umbral del más allá. Por eso, la muerte es la suprema seriedad ineludible, y la actitud de la persona en ella es de una elevación que no se da en ningún otro momento anterior [12]. Morirse es algo muy serio; hay que aprender a morir, asumir el trance y poseerlo: esto es algo que hoy no se enseña. Para empezar a aprenderlo, es necesario entender bien en qué consiste morir.

17.2.3. *Qué es morir*

«La interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal» [13]. Primero conviene evitar el error dualista, tan frecuente a lo largo de la historia, según el cual la muerte del hombre es simplemente la muerte del cuerpo y la liberación del alma. Según esta concepción, el hombre no muere. Cicerón decía: «*tú* no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo» [14].

El planteamiento dualista puede incurrir en el materialismo (sólo hay cuerpo, después la nada), y el espiritualismo descarnado, que desprecia la vida orgánica y material, a las que considera como espejismos sin valor. Pueden servir de ejemplo los versos de Góngora a la rosa: «Ayer naciste y morirás mañana/para tan breve ser, ¿quién te dio vida?/¿Para vivir tan poco estás lucida/y para no ser nada estás lozana?». Pero eso contradice la profundidad de nuestras experiencias: necesitamos del cuerpo para disfrutar, y vivir es algo maravilloso. Un planteamiento no dualista debe afirmar que «en la muerte no muere ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo» [15], es decir, *la persona*. La muerte «no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo» [16], la separación del organismo y de su principio vital. Quien muere es el hombre entero, no su cuerpo.

La muerte es la «pérdida» del alma por parte del cuerpo, o lo que es lo mismo, morir es perder la vida. La muerte es el fracaso definitivo de la vida: por eso es tan horrible. «La muerte ha de ser considerada decididamente, en cuanto que es la separación violenta de dos cosas que por naturaleza habían de estar unidas (el organismo y su principio vital e intelectual), como una destrucción, como una desgracia y como una catástrofe» [17]. Por tanto, el hombre muere *porque su alma y su cuerpo se pueden separar*, lo cual quiere decir que no están suficientemente unidos: «por muy unitario que sea el hombre, *la unión alma-cuerpo no es suficientemente estrecha o fuerte; si lo fuera, el hombre no moriría*. Es precisa

12. J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, 136-159.
13. Ibíd., 51.
14. Cicerón, *El sueño de Escipión*, Instituto A. Nebrija, Madrid, 1950, n. 26, 66.
15. J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, cit, 55.
16. Platón, *Fedón*, 64c.
17. J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, cit, 65 (paréntesis nuestro).

alguna debilitación de la unión del alma al cuerpo para que pueda acontecer la muerte, pues en otro caso, siendo el alma inmortal, el tránsito sería entero» [18]. Estas afirmaciones hacen necesario precisar la cuestión de este «tránsito» y de la inmortalidad del alma.

17.3. La pretensión de inmortalidad

Ya se ha dicho que la muerte es paradójica, puesto que por un lado es natural, y por otro antinatural. Es natural en cuanto el ciclo de la vida abarca el nacimiento y la muerte. Es antinatural en cuanto repugna extraordinariamente al hombre. El hombre *sabe* que en un «mundo perfecto» no le tendría que corresponder morir. En la tradición bíblica se dice que la muerte se introduce en el mundo por el pecado, es decir, por culpa del hombre, no por mano de Dios [19]. Por eso nos parece un desorden. Esta paradoja se acentúa en la experiencia de la muerte de los demás, en especial de los seres amados.

«El amor en cuanto realidad personal sobrevive a la ausencia, incluso cuando ésta se hace irrevocable e irreversible por la muerte» [20]. Una madre sigue queriendo durante toda su vida a su hijo muerto. Lo que llora es precisamente su ausencia, su desaparición. Si el amante dice al amado *¡es bueno que tú existas!*, «amar a una persona es sentir que se le dice: tú no morirás» [21], porque consiste en afirmarla incondicionalmente y en cualquier circunstancia. El amante y el amado verdaderos querrían sustraerse al tiempo, elevarse por encima de él. Por eso, si la inmortalidad no existe, el amor se frustra. Si la inmortalidad no existe, es imposible amar del todo y para siempre.

El hombre tiene una pretensión de inmortalidad, porque es capaz de amar y quiere siempre seguir amando: «podemos amar porque somos inmortales, pero sabemos que somos inmortales porque podemos amar» [22]. Todavía más, somos capaces de arriesgarnos a perder la vida, y perderla de hecho, por defender aquello que amamos. Resulta entonces que para nosotros lo amado puede ser más valioso aun que la propia vida, y que puede incluso darnos fuerza para despreciar el mayor de los males: la muerte.

La pretensión de inmortalidad aparece también con nitidez en la justificación última de la felicidad: «nos encontramos en una situación sumamente extraña: la felicidad es necesaria, pero si tiene que terminar con la muerte, es un engaño, es

18. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 215 (cursiva nuestra).
19. Un interesantísimo tratado sobre la muerte desde el punto de vista de la teología es el de J. Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 1980.
20. J. Marías, *La felicidad humana*, cit., 342.
21. G. Marcel, *La mort de demain*, Acto II, escena VI, en *Trois pièces*, Plon, Paris, 1931, 161.
22. J. Vicente, *El horror de morir*, cit., 305.

ilusoria, la felicidad tendría un elemento intrínseco de falsedad». Para que sea de verdad, la felicidad necesita apoyarse en la esperanza de una inmortalidad posterior a la muerte: para ser feliz, yo que como hombre sé lo que son los términos, tengo que poder ser *siempre feliz*. La felicidad tiene que ser una actividad perfecta, sin miedo a perderla, o no existe en modo alguno.

En la esencia misma del amor, de la felicidad y de la capacidad de dar la vida por una causa noble se encuentra la inmortalidad. El hombre «aspira a seguir viviendo indefinidamente, a no morir nunca, a eludir, no esta muerte que amenaza, sino toda muerte» [23]. *Hay en él algo inmortal*. Sin embargo, él mismo es mortal, puesto que, como hemos visto, quien muere es el hombre, y no simplemente su cuerpo. ¿Qué embrollo es éste?

La respuesta debe ser que en el hombre hay un núcleo espiritual que no es destruido por la muerte, sino que pervive más allá de ella. Se trata de la inteligencia y las potencias espirituales, que son indestructibles por ser inmateriales. Esto es una propuesta filosófica, no es necesaria la religión para sostenerla: la capacidad humana de superar el tiempo indica que hay en el hombre algo que está más allá de éste. Las notas que definen a la persona indican que el núcleo de ella tiene carácter espiritual, es decir, inmaterial [24]. Jugar, reír, hablar, conocer, enamorarse, ser fiel a la palabra, engañar, decir que no, etc., son pruebas del carácter inmaterial de algunas facultades del hombre (y, por lo tanto, de algo del hombre mismo). Pues bien: *sólo es mortal aquello que tiene cuerpo*. El hombre es mortal. Sin embargo, el alma humana, que no es el cuerpo, sino el principio vital de éste, no, pues tiene un núcleo inmaterial. Luego hay que concluir que éste permanece después de la muerte en una existencia separada del cuerpo.

Este argumento confirma algo que el hombre sabe de modo espontáneo. Que los hombres conocen que su alma es inmortal viene confirmado por el hecho de que, siempre y en todas partes, han enterrado a sus muertos. «Todos los autores consideran que las prácticas rituales (de enterramientos) implican una creencia en alguna inmortalidad de cierto tipo. Esta creencia es tan antigua como la conciencia de la muerte, ya que en el momento mismo en que el ser humano descubre que es mortal, se piensa a sí mismo como inmortal, de manera que el primer conocimiento de la muerte supone ya la negación de que en ella perezca el hombre absolutamente. Esta vinculación entre enterramientos y creencia en algún tipo de supervivencia tras la muerte está arqueológicamente probada hasta la saciedad» [25]. Esto es una demostración empírica de la pretensión de inmortalidad.

La existencia del más allá sólo admite en principio pruebas indirectas, como las que aquí se mencionan, pero no hay ninguna de ellas que demuestre su no exis-

23. J. Marías, *La felicidad humana*, cit, 342.

24. La inmaterialidad del espíritu se puede probar de muchas maneras. Cfr. J. Pieper, o. c., 197-200; J. Vicente, *El horror de morir*, cit., 337; L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 188-253

25. J. Vicente, *El horror de morir*, cit., 323 (paréntesis nuestros).

tencia. Pensar que los misterios no existen, y que todo puede ser probado, es una ilusión que hoy afecta a un buen número de personas. Quizá su problema sea no haberse detenido a pensar y, por ello, no haber vivido nunca la experiencia de la *admiración* ante el misterio de lo cotidiano. La muerte siempre ha significado para la humanidad un marcharse de este mundo y habitar en «otro», el mundo de los espíritus. Qué es lo que allí nos aguarda es precisamente lo que la religión ilumina. Donde el conocimiento racional no puede llegar por sí mismo, la creencia proporciona una certeza tranquilizadora y al mismo tiempo inquietante. Desde esta perspectiva, la muerte viene a ser una puerta suficientemente angosta para que el cuerpo (y el hombre) no pueda pasar por ella, y suficientemente ancha para que sí pueda hacerlo el alma (y por tanto parte del hombre).

17.4. Más allá de la muerte

La muerte es un mal, y por eso nos repugna. Quisiéramos centrarnos en dos puntos que giran en torno a esta idea: 1) si el espíritu humano es incorruptible e inmortal, la experiencia de la muerte es para él necesariamente traumática, «algo que no es posible que se haya pensado y planeado para ese final»[26]; 2) si la persona muere, pero algo —su alma— sobrevive, esa supervivencia es de algún modo incompleta e imperfecta, en cuanto no está en ella el hombre entero, sino sólo su espíritu[27]. Mi alma no soy yo: el alma separada del cuerpo es una entidad incompleta, problemática desde un punto de vista ontológico.

1) Respecto de lo primero, hay que decir que no parece natural que el hombre muera, puesto que en él hay algo que no puede morir: la muerte acaba con la persona, pero no con el espíritu. Esto es algo de por sí violento, que no se adecua a nuestra naturaleza. Parece plausible pensar que, si la muerte no es natural, sea un mal provocado por el hombre mismo, un castigo por una falta cometida en el origen. Así lo piensa la tradición bíblica, pero también se puede encontrar en otras culturas, como la griega. Los hombres parecen tener conciencia de que la muerte es algo que *no debería ser así*, que no pertenece a nuestra naturaleza: algo se ha tenido que *romper* en un equilibrio originario para que tengamos que pasar por ese trauma.

La religión, especialmente la cristiana, proporciona precisamente esta explicación, según la cual *la muerte no es un mal absoluto*, como quieren los nihilistas, sino *relativo*: se trata de una pena, de un justo castigo, un mal no previsto originalmente, pero que hemos de sufrir para restaurar el orden primordial que hemos quebrantado. Contemplada así, la muerte deja de ser una aniquilación del que muere, y pasa a tener el carácter medicinal propio de las penas, con lo cual de

26. J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, cit, 92.
27. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 89, a. 1.

algún modo se suaviza y deja espacio a esa esperanza de inmortalidad: si la falta original consistió en que el hombre se rebeló contra Dios, el dolor y la muerte son el castigo consiguiente. «Si el pecado es la separación de Dios, fuente de toda vida, su efecto inmediato tiene que ser la muerte (...) Pecado y muerte tienen así una estructura semejante (...) la rebelión de lo inferior contra lo superior»[28]. De esta forma, ocurre que el castigo del dolor y de la muerte pierden su amargura, de modo real y sin engaños, cuando se aceptan como restablecimiento del orden alterado por un comportamiento indebido: «aceptar un castigo implica necesariamente aceptar la autoridad del que castiga y someterse a ella»[29].

Este planteamiento se abre de modo natural a lo que la religión cristiana (y, de nuevo, parte de la tradición griega[30]) ha creído siempre: «todo lo que hagas te será devuelto» en el más allá; tras la muerte el hombre dará cuenta de sus actos al Creador; allí *el crimen no quedará impune*, sino que será castigado y la apariencia de honorabilidad no podrá ocultar la realidad del propio ser, las heridas del alma; que —si nos hemos dispuesto a ello— alcanzaremos la felicidad interminable, porque se conseguirá la abolición del mal y el restablecimiento definitivo de la justicia. O se concibe *la muerte como una pena que de algún modo el género humano ha merecido* o es muy difícil dar razón del hecho de que el hombre, desde sus orígenes, y a pesar de que muere, cuenta absolutamente con el más allá como algo en lo que él está implicado y ve la muerte no como algo natural, sino como una desgracia.

2) La segunda cuestión pone sobre el tapete *la doctrina de la reencarnación*, según la cual las almas de los muertos se reencarnan en otros cuerpos tras la muerte. Si se analizan las cosas despacio, esta doctrina es racionalmente imposible: *el espíritu separado* del cuerpo de Amelio sigue siendo el espíritu separado *del cuerpo de Amelio*, hace referencia a *su* cuerpo, y no a otro; tiene los hábitos adquiridos por el hombre «Amelio» y no por José Luis, Ana o Manolo. Y es que Amelio no es su alma, su espíritu, sino *su* espíritu con *su* cuerpo (esas manos, esa carne, esa sangre, esa risa, esa formación intelectual, esa biografía, recuerdos, etc.). Sólo desde una perspectiva dualista se puede aceptar que Amelio es un espíritu que «viaja» y «vive» «en» varios cuerpos sucesivamente.

Dicho de una manera más técnica: «el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada contra la naturaleza puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, lo cual es resucitar. La inmortalidad, pues, de las almas exige, al parecer, la futura resurrección

28. J. Vicente, *El horror de morir*, cit., 377.
29. J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, cit, 125. Cfr. ibíd., 94-127.
30. Así lo expresa Platón al final de *Gorgias*.

de los cuerpos»[31]. Como se ve, la enseñanza del cristianismo es bastante razonable, y asegura una respuesta a otro de los grandes enigmas de la muerte: ¿cómo es posible que el espíritu permanezca en el más allá «sin persona», ya que ésta muere? Esto sólo es posible si la permanencia es «provisional», puesto que se volverá a unir al cuerpo resucitado cuando llegue el momento de la plenitud, que es el fin del mundo y de la historia. De otro modo se debería afirmar que la inmortalidad no tiene sentido, puesto que haría existir para siempre a algo imperfecto (el alma separada), principio de lo perfecto (el hombre), quien, en cambio, no duraría más que unos pocos años[32].

Esto nos plantea dos apasionantes cuestiones: cómo será esa otra vida, definitiva, que viviremos más allá de la muerte, y qué conexión y dependencia hay entre ella y la que ahora estamos viviendo. Responder ambas cosas es una tarea que compete a la teología, aunque la antropología puede hacer aportaciones valiosas[33].

17.5. Lo sagrado y el hecho religioso

Pertenece al espíritu peculiar de nuestra época, y no al de otras, la necesidad de demostrar racionalmente que el hombre, cuando se comporta religiosamente, no está engañándose con su imaginación, sino entrando en una relación real con un Ser también real. Esto sucede porque la existencia de Dios, y su papel en la vida humana, han dejado de ser algo evidente, pacíficamente sabido, tenido en cuenta por todos y aprendido en una tradición común. Nos hemos hecho extraños a nuestras tradiciones: el hombre moderno, aislado en su propia subjetividad, se ha quedado solo en su mundo de representaciones. En cambio, pensamos que pertenece intrínsecamente al espíritu del hombre la apertura al Absoluto. Por la fe se sabe que se trata de una realidad incondicionada y personal, más allá de los sentidos, pero que nos es accesible de diversas maneras y cuya existencia podemos también justificar racionalmente al examinarnos a nosotros mismos.

¿Por qué es la religiosidad un fenómeno humano universal? ¿Cuál es el papel social de la religión? En concreto, ¿cómo ha influido el cristianismo en nuestra visión del mundo? Aunque ahora es común decir que vivimos en una cultura postcristiana, conviene recordar que ésta es la religión y el pensamiento que ha marcado veinte siglos de cultura occidental. Empecemos tratando de ver cómo arranca la religiosidad humana.

«En tanto que ingrediente de la cultura, la religiosidad no es un asunto teórico, sino eminentemente práctico»[34]: ante todo, se trata de una conducta huma-

31. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* IV, 79.
32. Es especialmente ilustrativo el texto de Tomás de Aquino, *In I Cor. comm.,* cap. XV.
33. Cfr. J. Marías, *La felicidad humana,* cit., 352-373; R. Yepes Stork, *La región de lo lúdico,* cit.
34. L. Polo, *Quién es el hombre,* cit., 225.

na compuesta de acciones simbólicas de una intensidad especial, puesto que muchas veces realizan lo que simbolizan. Por ejemplo, postrarse de rodillas significa y realiza la actitud interior y exterior de adoración. Si recordamos lo dicho sobre los elementos presentes en la fiesta, rápidamente se ponen también de manifiesto los que integran la conducta religiosa. La fiesta es algo separado de lo ordinario. En ella hay unos elementos sustanciales, que son el motivo por el que se celebra y la ceremonia y el rito en que primordialmente consiste. En este sentido, ya hemos puesto de relieve que el componente afirmativo de lo real que hay en toda celebración nos hace comprender que la fiesta por excelencia es religiosa. La fiesta religiosa, litúrgica, es la más festiva, puesto que en ella se venera y alaba a Dios: se reconoce al *Ser* (al *Quien*) de quien es causa de todo ser. Por eso, se puede decir que «celebrar una fiesta significa ponerse en presencia de la divinidad» (Odo Casel).

También se dijo que el encuentro directo con las grandes verdades, y la cierta participación en la transcendencia que se da en las ceremonias y fiestas religiosas, suscitan en quienes participan en ellas sentimientos de elevación, que exigen una «purificación» —propia de la contemplación y de la experiencia artística— al tiempo festiva y religiosa. Así pues, el culto y la liturgia, la fiesta y el rito con que se celebran, son la forma común en que el hombre vive la religiosidad. Mediante ellas se llevan a cabo los actos de veneración y adoración, de ofrenda y sacrificio, en los que se reconoce el carácter omnipotente y misterioso de la divinidad, resumible en los nombres de lo sagrado y lo santo. Esas palabras designan «determinadas realidades empíricas —lugares, tiempos, acciones, que poseen peculiares características— que se ordenan a la esfera de lo divino de una manera que cae fuera del ámbito de lo habitual»[35]. La fiesta y el rito religioso se sitúan en el centro de la atención de la comunidad y de la persona. Por eso hay un día y un tiempo para ellos.

Sin embargo, cabe también una estrecha relación de las personas singulares con Dios, en la medida en que entran en una relación personal con la divinidad mediante *la plegaria*. La oración no es otra cosa que el *diálogo* del hombre con Dios, el darse y recibir propio de todo intercambio entre personas. En el cristianismo Dios se convierte para la persona singular en un Tú, que interpela a una relación personal en la cual cada uno de los que dialogan tiene un papel protagonista. El modelo de la relación personal con Dios es el de las relaciones de amistad: Dios es el Amigo, a quien no se imponen unos gustos, sino que se le quiere agradar porque se le ama. La esencia del contenido antropológico de la religión cristiana es el amor, y no el miedo.

35. J. Pieper, *¿Qué significa sagrado?*, Rialp, Madrid, 1990, 21.

17.6. Las formas tradicionales de religiosidad

Difícilmente puede obtenerse una respuesta acerca del destino y el más allá que al mismo tiempo no desvele *la cuestión del origen del mundo y del hombre*. La religión responde a ambas cosas. Si echamos un rápido vistazo a la historia, podemos distinguir tres grandes formas de religiosidad que han aparecido sucesivamente. Todas ellas han crecido a partir de un cierto episodio inmemorial y originario, anterior a la historia, en el que el hombre conoció a Dios, y del que después se ha perdido la memoria.

1) La primera es aquella en la cual la divinidad reside en las «fuerzas todavía desconocidas de la Naturaleza»[36]. Lo majestuoso de la divinidad no es diferente del espectáculo de las fuerzas naturales: el sol en su esplendor, el arco iris, el rayo, los astros, son la divinidad misma. También la fuerza generativa del sexo ha sido considerada por la humanidad como algo sagrado, transcendente al sujeto, pues en ella se transmite la vida (Venus). Las fuerzas naturales son vistas como divinas y misteriosas: todo está lleno de dioses. Todo lo que es fuente de vida está habitado por una fuerza divina y benéfica. Frente a ellas se sitúan también las fuerzas maléficas, que traen dolor y muerte (plagas, lluvias, vientos, enfermedades).

«La vida humana es el arte de arreglárselas con la divinidad»[37]. Éste es el estadio de las formas primitivas de religión y de vida social y cultural, en las cuales «la subsistencia del hombre depende por completo de esa naturaleza numinosa. Hay dos modos de asegurarla: reconocer su superioridad y agradecer su benevolencia o suplicarla. Eso constituye el culto; o apropiarse de sus energías para obtener la independencia respecto de ella o incluso someterla, lo que es propio de la magia, o la primera forma de la técnica»[38]. Aquí se manifiesta el sentimiento predominante de la religiosidad, sobre todo primitiva, que es quedarse sobrecogidos ante lo majestuoso de la divinidad: es «una experiencia directa de la realidad sobrenatural»[39].

A esta religiosidad se la puede denominar *paganismo*. En ella no hay separación entre el mundo terrestre y el más allá: los dioses se antropomorfizan y los seres naturales se divinizan; por eso, este mundo está tan cargado de misterio como el más allá. La relación con las diversas fuerzas de la naturaleza no puede ser racional, sino litúrgica o mágica. Hoy hemos recuperado esta religiosidad en el llamado *mundo del esoterismo*. Éste consiste en formas secretas de conocimiento que desvelan realidades ocultas: se habla de «ciencias ocultas», de influencia de los astros, de destino determinante, etc. Las causas del nuevo auge de for-

36. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual,* Guadarrama, Madrid, 1966, 67.
37. Ibíd.
38. J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, cit., 479.
39. C. S. Lewis, *El problema del dolor*, cit., 29. Cfr. ibíd., 24-29.

mas de religiosidad es doble: la inclinación natural del hombre a la religiosidad, y el atractivo perenne de las vías no racionales de conocimiento. Es lógico por ambos motivos que en un mundo secularizado, esta forma tradicional de religiosidad, primitiva en muchos aspectos, haya cobrado nuevo vigor [40].

2) *Las grandes religiones monoteístas son el judaísmo, el cristianismo y el islam,* que son cronológicamente sucesivas. Para entenderlas es preciso señalar la realidad de *la experiencia moral,* especialmente determinante en estas religiones. Lo esencial de las religiones monoteístas es que en ellas «los hombres identifican la experiencia moral y la numinosa. Convierten el poder numinoso hacia el que hasta ahora sentían temor en guardián de la moralidad a la que se sentían obligados» [41]. Culto y proyecto se unen en ellas, aunque siguiendo distintos caminos, según se trate de una o de otra.

Quien dio primero ese paso de una forma decidida fue el pueblo judío, que identificó «plena e inequívocamente la prodigiosa presencia que aparecía en las negras cumbres montañosas y en los oscuros nubarrones con *el justo Señor* que *ama lo justo*» [42]. La Biblia recoge el largo itinerario espiritual en el cual se fue explicitando que Dios pedía a cada miembro del pueblo elegido una conducta moral intachable, atenida al Decálogo y la Ley que Él mismo les había dado. Además, mediante su cumplimiento los hombres se hacían «justos» ante Dios y merecían una salvación eterna, que consistiría en vivir junto a Dios en el «paraíso».

Tanto el judaísmo como el cristianismo afirman que ese salto cualitativo en la religiosidad se ha producido, no por la inventiva del hombre, sino por iniciativa de Dios. A este hablar de Dios se le llama *Revelación*: es Dios quien irrumpió en el mundo humano, mediante su Palabra eterna. Después, «hubo un hombre nacido entre los judíos que afirmaba ser ese Alguien —hijo suyo o *uno con él*— que aparece en la naturaleza y la ley moral», el cual, según afirman los cristianos, «sigue viviendo después de haber sido asesinado, y su muerte, incomprensible hasta cierto punto para el pensamiento humano, ha cambiado realmente, y de modo favorable para nosotros, nuestra relación con el *sobrecogedor* y *justo* Señor» [43]. Por último, el islam se formó sobre un núcleo fundamental de monoteísmo judío, transformado y dotado de un código moral relativamente simplificado, adaptado a la cultura y mentalidad de su entorno, y que no separa en principio lo religioso y lo civil. Al mismo tiempo no alcanzó a recoger los elementos específicamente cristianos, según los cuales Dios se hace hombre para salvarnos.

También es específico en el monoteísmo el que *Dios y el mundo están radi-*

40. Se puede ampliar este planteamiento en R. YEPES STORK, «El mundo alternativo», en *Entender el mundo de hoy*, cit., 199-216.
41. C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., 30.
42. Ibíd.
43. Ibíd., 31-32.

cal y netamente diferenciados y separados. En el judaísmo y el cristianismo el mundo ha sido creado por el único Dios existente, razón por la cual entre Él y las criaturas hay una infinita diferencia y distancia: Dios es transcendente al mundo; y las criaturas son totalmente suyas.

3) La tercera forma de religiosidad tradicional designa más bien un período que una forma unificable bajo un nombre único. Podemos llamarla genéricamente *religiosidad moderna*. En ella se incluyen el cristianismo reformado o *protestantismo* y el *deísmo*. Junto a ellos, se han de nombrar las *formas negativas* de religiosidad, como el *agnosticismo* y el *ateísmo*, que han contribuido de forma característica a dibujar el perfil de la religiosidad de nuestro tiempo, configurada en un proceso de *secularización*, en el llamado *laicismo*.

17.7. El ocultamiento de Dios en nuestro tiempo

«No sólo el Dios cristiano, sino también el Dios de la religión natural, ha llegado a ser para los hombres de hoy algo que no cabe nombrar»[44]. Es ésta una apreciación que en apariencia podría aplicarse de modo bastante generalizado a los países europeos. Sin embargo, conviene no dejarse llevar por la falsa impresión de que vivimos en un mundo ateo y arreligioso. Más bien, la frase en cuestión pone de relieve una situación cultural peculiar, localizable en los países en los que la modernidad y el racionalismo han tenido una mayor influencia (Europa y América del Norte).

Fuera de ellos, la religión no parece atravesar crisis más agudas que las que pueda haber sufrido en otras épocas: el budismo, el hinduismo, el islam, el catolicismo, el cristianismo protestante, e incluso algunas variantes de paganismo, parecen gozar de una relativa buena «salud»; también vemos que se extienden formas de fundamentalismo que llevan dentro de sí una religiosidad radical. *La situación europea frente a la religión* es, por tanto, un fenómeno localizado en el espacio y en el tiempo, que, sin embargo, obedece a razones profundas y *ejerce una gran influencia cultural y moral en el mundo entero*.

Las causas de esa situación se pueden resumir diciendo que *el cristianismo reformado o protestante* llevó a cabo una drástica reducción de la dimensión externa de la religión cristiana, en lo referente al culto y la liturgia, en la organización institucional y sacerdotal, en los contenidos dogmáticos de la fe, etc. La autoridad religiosa pasó a ser Dios mismo, con quien el creyente debía relacionarse en el interior de su corazón. Se concibió una religiosidad más emotiva y subjetiva que racional y común, diluyendo la tradición. En la matriz del protestantismo creció la Ilustración y, buena parte de los momentos cumbres de la cultura

44. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, cit., 203.

europea de los siglos XVII-XIX, la mayoría de ellos en contraste con el catolicismo, que se ha encontrado, hasta hace relativamente poco tiempo, distante de esa corriente principal de la cultura europea.

Por otro lado, la ciencia moderna consuma el proceso de *desencantamiento de la naturaleza*: lo que antes era *el escenario de la divinidad*, pasa ahora a ser *el escenario de la humanidad* que desentraña la esencia de ese mundo gracias a la ciencia y lo domina mediante la técnica, sometiéndolo a su capacidad industrial y transformadora. El hombre ya no se reconoce como «una cosa entre las del mundo»[45], como una parte armónica de éste, sino que es alguien extrañado y alejado de la Naturaleza, que con su poder racional está sólo frente a sí mismo y frente al Creador: «se ha disipado, en cuanto concepto y en cuanto sentimiento, la cercanía de Dios en la naturaleza, en todo el cosmos visible, que en otros tiempos pasaba sin rupturas por sus bordes hacia lo divino inobservable»[46].

Una de las consecuencias de ese alejamiento de Dios respecto del mundo creado por Él ha sido el positivismo de las ciencias, las cuales han contemplado el mundo como mero objeto de estudio científico y de transformación técnica, dejando sin espacio a la transcendencia. A fuerza de separar a Dios del mundo, para reivindicar la autonomía de éste según un conjunto de leyes propias, el mundo se aleja de Dios hasta perderlo de vista. Estamos en la antítesis del paganismo: *los dioses no existen en ninguna parte, el más allá es ilusorio*, el hombre está solo, es una tarea para sí mismo sin camino ni destino. Eso es el *ateísmo*: negación explícita de Dios, en la que el hombre queda abandonado ante el vacío de una existencia sin proyecto, atenazada por la muerte y por la ausencia de un *para qué*.

La Edad Moderna ha traído también cambios muy profundos en el modo de concebir la vida social: el individualismo recluye en el ámbito privado y en lo emotivo y sentimental a la moral y la religión, con lo que se ha tendido conscientemente a la reducción de la presencia de los valores religiosos, y morales, en el ámbito público, en la cultura y en las instituciones. Esa desaparición se ha convertido en objetivo principal del laicismo, que excluye de lo público los valores religiosos, por considerar que sólo afectan a la conciencia individual. O, lo que es lo mismo, que divide al ser humano en capas incomunicables (privado-público; sentimental-racional, lúdico-serio) y, encima, le deja sin respuestas para las preguntas por el sentido, a lo más proponiendo una actitud estoica que no consigue borrar la amargura y el vacío[47].

Cuando la religión desaparece del dominio de la vida pública, en lo sucesi-

45. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, cit., 26.

46. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, cit., 209. Para una descripción de este proceso, cfr. ibíd., 63-173 y M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, cit., 24 y ss.

47. Ha reflejado este talante contemporáneo Woody Allen en algunas de sus peliculas. Cfr. *Otra mujer* y *Hanna y sus hermanas*.

vo se tiende a hablar de ella de un modo pudoroso, como cosa de una época pasada que todavía se mete en la nuestra, y de la cual penden demasiados hombres para que se pueda prescindir resueltamente de ella. En todo caso la religión se menciona como algo que para su existencia requiere la tolerancia del público, y que por eso tiene ella misma la tolerancia como ley suprema, debiendo convivir y arreglárselas, incluso interiormente, con su contrario, la irreligión [48].

De todos modos, no nos encontramos ante un fenómeno exclusivamente negativo. Más bien, la peculiaridad religiosa de nuestra época radica precisamente en que, por el hecho de que la religión ha pasado a ser inobservable, algo que sucede ante todo en el interior del individuo, «la decisión a favor o en contra de Dios no puede ser tomada más que por personas individuales (ellas mismas también en lo invisible)» [49]. El centro inobservable de la religión es hoy, más que nunca, la intimidad de cada persona, y por eso mismo ya no cabe vivirla como una imposición de la circunstancia social, como algo que «viene dado», o que es necesario para la integración social, sino que sólo cabe entrar a ella desde el punto de vista de la donación, del compromiso de *cada quien*. Vivir la propia religión es, hoy por hoy, la decisión libre de dar una respuesta afirmativa a la propia vocación, al carácter dialógico que cada quien tiene por ser persona.

17.8. Fundamentación antropológica de la religión

El hombre puede descubrir a Dios mirándose sí mismo. ¿Cómo pensar a Dios sino con todo lo que destaca del hombre, que hemos visto a lo largo de estas páginas, pero llevado a su máximo brillo? Dios tiene que ser persona, tiene que ser amor, tiene que dialogar y dar y compartir. Tiene que ser la alegría, el bien, lo mejor, lo sereno, lo cumplido, lo bello. Tiene que admirarnos y hacernos reír y jugar y contar cuentos y todo aquello que nos gusta. Una puesta de sol está bien, pero es un anuncio, una promesa de algo más pleno. Una sonrisa en la boca de alguien inocente, un rostro lleno de paz, que despierta siempre en nosotros una *nostalgia* y que exige permanencia, está bien, pero tiene que ser una imagen. Las cosas de este mundo son caducas, pasan, se agostan, mueren, nos cansan y nos sacian e incluso ocurre que lo mejor acaba aburriendo. Pero eso no es necesariamente negativo: puede también verse como un anuncio de lo que vendrá, de la verdad, de lo que tiene que ser, de lo que el corazón nos dice que será. De otro modo, el mundo sería una broma cruel, estúpida, decepcionante.

El hombre no es poca cosa, es un ser maravilloso, es *imagen de Dios*. La persona es un absoluto relativo en tanto depende de un Absoluto radical. Él es quien nos hace dignos y respetables en cualquier caso, puesto que somos su imagen y su

48. Cfr. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, cit., 170.
49. Ibíd., 171.

obra. Precisamente por eso el origen de la persona es la creación divina de su espíritu, asociado a la generación por parte de los padres. No somos meramente un «resultado» genético. Si lo fuéramos, no habría ninguna razón decisiva para no «modificar», «programar» o «interrumpir» ese proceso estrictamente material. El origen de la persona no es un proceso genético, sino un acto creador de Dios, que da lugar a un ser único e irrepetible, que tiene nombre propio. Si no es así, no seríamos más dignos que un mono o un cerdo (P. Singer).

Esto nos acerca de nuevo al tema de la benevolencia. La contemplación del misterio de la vida y del orden cósmico invita a anunciar al Ser, más fascinante todavía, que ha sido capaz de crearlo. La fundamentación de la actitud benevolente hacia la vida y el cosmos no puede ser otro que el respeto a la obra creadora de ese Absoluto. Por aquí discurren las demostraciones clásicas de la existencia de Dios [50]: Tomás de Aquino afirma que los seres creados apetecen asemejarse a Dios, como último fin, porque son «ciertas imágenes» de Él y, por lo tanto, tienen una direccionalidad hacia su perfección.

Por otro lado, la perfección natural en el hombre es alcanzar la verdad y el bien. Al hombre no le basta la verdad de la ciencia especializada, o la de las noticias que aparecen en los periódicos (que de un día para otro pierden su actualidad y, con eso, su contenido *veritativo*). El ser humano busca el sentido último de las cosas, busca la Verdad grande. La infinitud potencial de esa inteligencia sólo puede colmarse con una respuesta radical, que lo incluya todo. Dios es precisamente el misterio en el cual se guardan *todas las verdades*, grandes y pequeñas. Él es el Saber Absoluto, la Verdad misma, que posibilita las demás verdades.

Además, admitido que el alma sobrevive a la muerte del hombre, no se puede dejar de recordar ahora que el bien es el objeto de la voluntad, y que ésta y las tendencias humanas sensibles se dirigen al bien mediante el amor. Sin embargo, en su camino tropiezan inevitablemente con el dolor. De modo que, mientras exista la posibilidad del mal, la tendencia espiritual de la voluntad a amar no puede colmarse: el sufrimiento es un obstáculo a la felicidad y a la vida buena. Parece entonces razonable pensar que, después de la muerte, el alma y la persona se verán, ¡por fin!, liberados del mal, del dolor y del sufrimiento. Para eso debemos encontrarnos en la posesión (o poseídos por Él) del Sumo Bien. Será el momento en que habrá quedado atrás toda fatiga. El tema del mal, del dolor y de la muerte no se ilumina más que avistando tras él un Dios transcendente y justo, que los suprima por completo, y así ponga fin a todas nuestras zozobras, una vez que también nosotros «ajustemos cuentas» con Él acerca de nuestra conducta.

Sin embargo, esto sería todavía poco si el amor no pudiese desplegarse con plenitud como consecuencia de un acto de suprema libertad, capaz de colmar la capacidad de dar que constituye el núcleo mismo de la intimidad personal. El

50. A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, EUNSA, 3.ª ed., Pamplona, 1995, 109-161.

amor surge «porque me da la gana»: no hay amor obligado, no surge el amor del miedo, sino que ama quien quiere amar. La apertura del espíritu siempre ha sido comparada con *la luz*, puesto que la inteligencia es capaz de iluminar los objetos que conoce. Pero la luz de la inteligencia es una «luz que escucha», que se abre a nuevas luces que ante ella aparecen[51]. Una nota que define a la persona es su capacidad de manifestación y de diálogo: el encuentro, ese quererse que comparte intimidades, no es para las personas algo secundario. Sin los demás las personas se frustrarían de modo radical, porque sus capacidades de dialogar y dar no tendrían destinatario.

Pero ya hemos visto que no hay verdadero encuentro hasta que se reconoce al otro en su dignidad y personalidad, en su carácter de «tú». Esto lleva a ambos a reconocerse como poseedores, no sólo de una *apertura horizontal* del uno hacia el otro, sino también de una *apertura vertical* hacia Aquel que otorga a ambos la dignidad que les hace respetables y la luz del espíritu que les permite reconocerse. Y así, el encuentro horizontal con el tú adquiere su pleno sentido en el ámbito de un encuentro vertical con otro Tú, del que yo me siento deudor y supremamente dependiente, puesto que es quien me ha creado y por eso tiene *acceso directo* a mi intimidad y se hace oír en ella.

Es en esta perspectiva donde podemos recordar que la libertad se mide por aquello respecto de lo cual la empleamos: si son cosas de escasa entidad, la libertad se deprime. «Que seamos libres no depende exclusivamente de nosotros, sino de las ocasiones de ser libres que nos da la realidad con la que nos relacionamos»[52]. Cuanto más alta sea esa realidad, más podemos ejercerla: «la libertad es cumplir lo que uno quiere»; si uno quiere poco, es poco libre. Hay que ser magnánimos, pues para ejercer *toda* la libertad, hay que dirigirse a un ser capaz de colmarla, y de culminar su capacidad de amor, elección y posesión perfeccionante. Y lo más alto respecto de lo cual cabe ejercer la libertad no son las cosas, sino las personas: ser feliz es destinarse a la persona amada.

Si el hombre tiene una apertura irrestricta, lo que se corresponde con su libertad fundamental no es esta o aquella persona humana, sino el Ser Absoluto. Una persona humana no es suficiente para colmar las capacidades potencialmente infinitas del hombre. Lo sería si por ella llegáramos a Dios: «El hombre supera infinitamente al hombre», en sí mismo y en los otros. No podemos conformarnos con el amor a otras personas humanas, eso es poco. ¿Implica esto que se ama a los hombres como medio, que el amor humano no es un fin? Nos parece que no. Sólo se quiere de verdad a una persona (como ella se merece y no de un modo menor)

51. La expresión entrecomillada pertenece a H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, cit., 127. Este autor intenta (cfr. ibíd., 106-110, 126-134) una demostración racional de la existencia de Dios por una vía antropológica, a partir de la apertura al otro, como también lo hace L. Polo tomando como base la libertad en *Quién es el hombre*, cit., 218-225, 243-244.

52. L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., 220.

si se descubre en ella su carácter de *imagen de Dios*, de promesa de una unión que es para siempre. Aquí, como es obvio, nos meteríamos en los caminos de la fe y de la teología. Quizá sea en ellos donde se encuentre la respuesta última acerca de la verdad del hombre. Desde la *antropología filosófica* por lo menos podemos vislumbrarlo.

Dios es la suprema felicidad del hombre, el amigo que nunca falla; toda persona humana puede fallarnos, aun sin querer. Sólo con Dios queda asegurado el destino del hombre al tú, porque cualquier otro tú es falible, inseguro y mortal; sólo Él está por encima de todo avatar. En Él cabe la tranquilidad; si falta, queda lugar o para la seriedad sin esperanza o para aceptar el sinsentido.

17.9. La religión y los valores morales y culturales

Hemos indicado que la desaparición de los valores religiosos de la escena pública tiende a debilitar los valores morales de una sociedad, puesto que éstos no se pueden separar de aquéllos: «la moral no es la cárcel del hombre, sino aquello de divino que hay en él» [53]. La pretensión de suficiencia de *una moral laica* ha resultado ser un espejismo, puesto que corta las raíces a partir de las cuales brota el árbol del sentido moral, de la decencia pública y de las virtudes cívicas y profesionales. Han fracasado los intentos de fundar toda la moralidad en el consenso, ya que —como hemos señalado en otros lugares del libro— acaba fundando el bien y el mal en un voluntarismo que queda a merced de la dictadura de la fuerza o del capricho de unos pocos o una mayoría. Es necesario anclar las raíces de la moralidad en un más allá ante el que uno se siente responsable [54]. De otro modo, carecemos de un *fin* por el que tenga sentido obrar. Y ocurre que «allí donde la moral y la religión son arrojadas al ámbito exclusivamente privado, faltan las fuerzas que puedan formar una comunidad y mantenerla unida» [55].

En medio de este proceso, bien visible en la Europa del siglo XX, el Estado ha resultado ser mal tutor de la moralidad, puesto que su misión no es tutelar, con un criterio por otro lado más que dudoso, valores que afectan a lo más íntimo de la persona. Los dos tipos de instituciones más adecuados para enseñar en los valores son la familia y las instituciones religiosas, las únicas cuya tarea común abarca la vida entera de la persona, pues se ocupan de las cuestiones del origen y del fin de la vida. La religión habla de la vida humana como una tarea que nos es común a todos, y da los criterios para orientarla hacia su destino; en la familia se nos enseña a vivir y se nos entrega la vida. Si son estas instituciones las que atraviesan una

53. J. Ratzinger, *Una mirada a Europa*, cit., 58.
54. Sobre el espejismo de la moral laica cfr. J. Ratzinger, «La significación de los valores religiosos y morales en la sociedad pluralista», en *Communio*, 15, 1993, 351.
55. J. Ratzinger, *Una mirada a Europa*, cit., 23.

crisis, no es de extrañar que la pérdida de los valores morales afecte a la propia sociedad, ya que se queda sin puntos de referencia. Una sociedad sin raíces (familia, hogar) ni fines (religión, esperanza) es como un viaje en el que se desconoce el punto de partida y el de llegada, una marcha de la que no se sabe —y eso es aún más insoportable— el porqué del esfuerzo que el viajero se ve en la obligación de realizar. Sin hogar y sin religión las preguntas profundas acaban desapareciendo (aparentemente) en el *activismo* de quien no quiere ser consecuente con su vacío. Las instituciones religiosas y la familia son los lugares más idóneos para conservar y transmitir los valores morales tradicionales de una civilización.

La misión de las instituciones religiosas en la vida social y política no es, como se suele creer desde unos presupuestos laicistas, desacreditar la verdad «por la intolerancia de aquellos que se creen en la segura posesión de ésta»[56], sino la de «despertar la sensibilidad del hombre hacia la verdad, el sentido de Dios y la energía de la conciencia moral»[57]: ser consejeras de paz; irradiar los motivos para dar el perdón y el atento cuidado de los débiles; *hacer la paz* y no sólo hablar de ella, por medio del servicio a los que, desde los criterios de *efectividad*, se consideran innecesarios para la vida social: enfermos, ancianos, etc. La religión invita a la piedad, a la misericordia, a esa ironía que no se fija tanto en la debilidad de los hombres como en las posibilidades que cada uno tiene de llenar de novedad la relación comunitaria. Sin niños no hay inocencia, sin religión no hay misericordia.

En otro orden de cosas, la religión ha sido uno de los principales agentes de cultura. El saber, la ciencia, el arte, la música, etc., han sido durante siglos compañeras inseparables de las ceremonias litúrgicas y de la vida religiosa en general. Se han nutrido siempre, particularmente en Europa, de la inspiración inoculada por las verdades religiosas. En este sentido, es difícil concebir la entera cultura humana sin ver en la religión su cimiento inspirador. Esta visión se ha perdido en nuestros días, creándose una ruptura entre mundo religioso y mundo científico, como si el primero fuera lúdico (para niños, tontos y ocios de fin de semana) y el otro serio (para adultos, fríos y competentes), siendo ambos incomunicables. La ruptura de la *unidad de las ciencias* es un reflejo de una ruptura mayor: la *unidad de vida*. La vida moderna parece haber llenado la existencia de los hombres de compartimientos estancos, incomunicados entre sí, que hacen que la tarea de síntesis de sentido que es propia de la filosofía y la teología se convierta en un imposible. Así, se pretenden vivir al tiempo un sinfín de vidas no compatibles, excluyentes (profesional, sentimental, diversión, matrimonio, carencia de compromiso, etc.), fomentando el fenómeno de la *crisis de identidad*. Si mi vida no es *una*, no puedo decirle a nadie (ni a mí mismo) quién soy, pues ya no soy un quién, sino

56. J. RATZINGER, *Una mirada a Europa*, cit., 133.
57. Ibíd., 82.

varios. No hay una historia que contar, una biografía. Y es que, como indicaba el viejo Aristóteles, «todo es en la medida en que es uno» y la muerte se caracteriza como disgregación, pérdida del principio de unidad del viviente.

La crisis moral por la que atraviesa nuestra sociedad sólo puede ser superada mediante una recuperación del lugar propio de la religión en la vida humana. Este reto puede llevarse a cabo cuando la religión aparece como factor determinante de esa tarea educativa cuya misión es transmitir ideales y tareas vitales por medio de una relación de amistad y que mira a proporcionar proyectos y tareas de largo alcance.

17.10. El cristianismo, religión revelada

Lo indicado en el último párrafo del epígrafe anterior invita a una reflexión sobre el cristianismo, la religión sobre la que se han forjado Europa y América. No nos corresponde realizar la tarea de la «antropología sobrenatural», pero quizá podamos anunciarla, estableciendo así el final (y el límite temático) de este libro. Los elementos antropológicos del cristianismo (que, indudablemente han tenido una gran influencia en la tradición occidental, y en estas páginas) pueden esquematizarse rápidamente en los siguientes puntos:

1) El cristianismo se apoya en dos verdades fundamentales. La primera de ellas es una imprevisible y sorprendente consecuencia de la intrínseca apertura del hombre hacia el Absoluto, que le lleva en todas las épocas a preguntarse por Dios: «la transcendencia hacia Dios que merece tal nombre no debe quedar abierta solamente hacia los hombres, sino precisamente también aguardando hacia Dios, por si Él quiere pronunciar algo así como una palabra divina en la historia» [58]. Es decir, si estamos abiertos al Absoluto quizá sea porque Dios haya querido decir expresamente algo al hombre haciendo una revelación acerca de sí mismo. Esto es lo que afirma el cristianismo: Dios ha salido al encuentro del hombre y le ha hablado.

2) La *Palabra hecha carne* es la segunda verdad fundamental del cristianismo. El cristianismo es «un fenómeno establecido totalmente sobre el hecho histórico de la aparición de Jesucristo, de su vida y muerte, de su explicación de sí mismo en palabra y existencia, y en definitiva, de su resurrección de entre los muertos, afirmada por testigos fidedignos (...) Del hecho, prometido y cumplido, de que Él ha existido, pende toda validez universal de la verdad cristiana para la humanidad entera» [59]. Así pues, «la historia de la salvación se sintetiza

58. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, cit., 187.
59. Ibíd., 42-44.
60. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., 74. Cfr. 67-90.

en la fundamental constatación de una gran intervención de Dios en la historia del hombre»[60], dirigida a salvarle. Por la obra de Jesucristo «la muerte cesa de ser un mal definitivo, está sometida al poder de la vida», y alcanzamos además «la absoluta plenitud del bien» y de la verdad, que el hombre no es capaz de lograr por sí mismo.

3) El carácter máximamente afirmativo del cristianismo se pone de manifiesto con toda intensidad en una de sus ideas más básicas, que tiene enormes consecuencias antropológicas, cosmológicas y metafísicas: *la idea de creación*. Ésta dice que el mundo y el hombre son hechos de la nada por Dios. Porque Él quiso, ha dicho a todo lo existente la afirmación amorosa esencial: «¡es bueno que tú existas!», y así los ha creado, amándolos y afirmándolos como buenos, con la más radical intensidad. Por eso, un cristiano es «un hombre que cree en la bondad esencial de las criaturas»[61] y la aprecia, participando de ese modo en la actitud afirmativa de Dios hacia el universo. La única terapia radical para el pesimismo fatalista es la idea cristiana de creación. Esto justifica la belleza del cosmos y la benevolencia hacia él. De esta alegría esencial nace la constante actitud festiva y lúdica del cristiano, nutrida de todos estos motivos inagotables. Nada turba, nada espanta, Dios no se muda y sólo Dios basta.

4) Además, la noción de *persona* pertenece, como los anteriores elementos, a un núcleo de descubrimientos cristianos que son irreductibles a cualquier otra inspiración, de los que no hay antecedentes nítidos, y de cuya profundidad no puede prescindirse sin incurrir en una pérdida neta de la verdad sobre el hombre y el universo: «el cristianismo es el desvelamiento de las más profundas dimensiones de la realidad»[62]. Por eso lleva consigo una concepción de la existencia que resulta del todo original[63]. «Según el pensamiento cristiano, el hombre es ante todo persona. Como la persona es lo decisivo en él, todos los diversos aspectos de lo humano vendrán marcados por el ser personal»[64]. «El término persona apunta a lo más profundo de la realidad». No hay que olvidar que el Dios del cristiano es una trinidad de Personas en continuas relaciones de amor entre sí. Por eso, y coincidiendo con una de las grandes insistencias de este libro, podemos afirmar que el interior de Dios es un diálogo.

«La persona puede dar sin perderse o aniquiliarse precisamente por la intensidad de posesión de sí misma que lleva aparejada su intimidad. Siendo en intimidad, la persona es también en liberalidad (don, efusión). Por ello mismo, interviene aportando, añadiendo. La liberalidad es, pues, la suscitación de algo nuevo;

61. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., 42.
62. L. Polo, «La originalidad de la concepción cristiana de la existencia», en *Palabra*, 54, 1970, 18.
63. Ibíd., 18-24.
64. Ibíd., 20. «La formulación temática de la persona está ligada a planteamientos teológicos. Lo que aquí interesa es la aplicación de este descubrimiento al hombre».
65. Ibíd.

en Dios ello se ejerce como poder creador; en el hombre como una cierta semejanza con dicho poder. Desde aquí cabe decir que el hombre es creado a imagen de Dios»[65], porque tiene un poder y un ser en cierto modo parecidos.

5) La noción de persona se ha desarrollado en el cristianismo en estrecha unión con la de *espíritu*. Esta palabra, cargada de significación bíblica, religiosa, cultural y filosófica, significa un ser vivo inmaterial, y también se aplica al hombre. «El espíritu significa, como noción cristiana, lo que hay de superior en el hombre respecto de su origen terreno. El hombre viene del cosmos según su cuerpo, pero no según su alma»[66]: en el hombre existe un núcleo inmaterial.

Un ser personal espiritual no es simplemente naturaleza, sino libertad no dependiente de la materia: apertura al infinito. Con la noción de espíritu la libertad queda asegurada: «la distinción entre persona y naturaleza es la clave de la Antropología»[67]. El hombre no puede ser reducido a un resultado del DNA, prescindiendo enteramente de la noción y la realidad del espíritu. Esta diferencia radical e irreductible entre el cosmos material y la persona abre la posibilidad de ver a la persona humana como un ser capaz de abrirse al mundo de una manera nueva: el hombre está llamado a embellecer y terminar la creación, completando así la obra de Dios, dotándola de fines y significados por medio de la cultura y de su obrar.

6) «La idea de que el espíritu no viene del cosmos comporta ya la libertad»[68]. La libertad se hace posible y efectivamente real desde la concepción del hombre como poseedor de una instancia interior que depende de ese Ser Absoluto que descubrimos en el fondo de nosotros mismos. Dios es Aquel que nos ha hecho nacer *libres*, y con quien podemos entablar una relación *libre* de correspondencia, amistad y don, en la que nos perfeccionamos a nosotros mismos de modo supremo. «La verdad os hará libres»[69]: la libertad es un descubrimiento genuinamente cristiano, porque sólo un espíritu es efectiva y realmente libre, independiente y distinto de todo otro ser creado.

7) Por último, las nociones de creación y libertad perfilan la de *historia*: el transcurso del tiempo dentro del cual las libertades humanas, y también la de Dios (mediante la historia de la salvación) actúan y modifican de modo imprevisible el curso de los acontecimientos. La historia es la biografía de la humanidad, la suma de todas las existencias individuales, y, como cada persona, tiene también un principio y un final, que tienen que ver con los orígenes de la humanidad y con su fin y destino más allá de la muerte.

66. L. POLO, *Concepto, método y fuentes de Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos*, Memoria de cátedra, Granada, 1966, I, 131, *pro manuscripto*.

67. Ibíd., 132.

68. Ibíd., 134.

69. Evangelio según San Juan, 8, 32.

El principio y el fin de la historia están más allá de ella, y requieren una explicación referida a los orígenes y al destino, lo cual, ya se ha dicho muchas veces, es precisamente aquello que la religión ilumina: «la historia sólo puede terminar por una intervención divina; mientras tanto, prosigue renovadamente hacia delante, pero sin alcanzar jamás una situación insuperable»[70] en la que todos los ideales se realizaran plenamente. Eso fue una pretensión de las *ideologías*. En esto también se parecen la historia y la persona humana: la culminación de ambas está siempre más allá de ellas.

70. L. POLO, «La originalidad de la concepción cristiana de la existencia», cit., 23.

Bibliografía

AA.VV., *El libro negro del comunismo*, Espasa, Madrid 1998.

F. DE AGOSTINO, *Elementos para una filosofía de la familia*, ICF-Rialp, Madrid 1991.

Agustín DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, Alma Mater, Barcelona 1958.

R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona 1978.

—, *Reivindicación de la voluntad*, EUNSA, Pamplona 1988.

—, «Economía y filosofía», en *Filosofía para un tiempo nuevo*, RSE Matritense de Amigos del País, Madrid 1988.

—, *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona 1998.

T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona 1984.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1952 ss.

—, *Summa contra gentiles*, BAC, Madrid 1962.

—, *De Veritate*, Marietti, Roma-Turín 1948.

—, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Marietti, Roma-Turín 1949.

—, *Comentario a la Metafísica*, Marietti, Roma-Turín 1964.

—, *Comentario a la Política*, Marietti, Roma-Turín 1964.

—, *Quaestiones disputatae de Malo*, Marietti, Roma-Turín 1965.

—, *Compendio de Teología*, Rialp, Madrid 1980.

—, *La verdad*, selección de textos, introducción, traducción y notas de J. GARCÍA LÓPEZ, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 19, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995.

J. ARANGUREN, «Y si habláramos creceríamos», Nuestro Tiempo, noviembre 1996.

—, *El lugar del hombre en el universo*, EUNSA, Pamplona 1997.

J. ARELLANO, *Persona y sociedad*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 6, Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.
R. ARGULLOL y E. TRÍAS, *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona 1992.
ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe por V. GARCÍA YEBRA, 2 vols. Gredos, Madrid 1970.
—, *Ética a Nicómaco*, ed. J. MARÍAS y M. ARAUJO, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.
—, *Política*, ed. M. GARCÍA VALDÉS, Gredos, Madrid 1988.
—, *Acerca del alma*, ed. T. CALVO MARTÍNEZ, Gredos, Madrid 1978.
—, *Retórica*, ed. A. Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1971.
J. BALLESTEROS, *Posmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989.
—, *Ecologismo personalista*, Tecnos, Madrid 1995.
H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1966.
F. BASÁÑEZ, «Una fundamentación antropológica de la Economía de Mercado», en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica «Centesimus annus»*, Aedos-Unión Editorial, Madrid 1992.
M. BASTONS, «Vivir y habitar en la ciudad», *Anuario Filosófico*, 1994, 27, 541-556.
D. BELL, «La empresa en el nuevo siglo», en *Atlántida*, 6, 1991, 133-142.
V. BELLVER, *Ecología: de las razones a los derechos*, Comares, Granada 1994.
H. BERGSON, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Espasa-Calpe, Madrid 1973.
Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994.
A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona 1989.
O. F. BOLLNOW, «La muerte en Rilke», en *Filosofía de la existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1954.
P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996.
M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1960.
F. CARPINTERO, *Una introducción a la ciencia jurídica*, Civitas, Madrid 1988.
B. CASTILLA, *La complementariedad varón-mujer*, ICF-Rialp, Madrid 1993.
Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores, Madrid 1992.
G. K. CHESTERTON, *El amor o la fuerza del sino*, Rialp, Madrid 1993.
J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid 1958.
J. CHOZA, *Antropología de la sexualidad*, ICF-Rialp, Madrid 1991.
—, *Antropología filosófica*, ICF-Rialp, Madrid 1989.
—, *La supresión del pudor y otros ensayos*, EUNSA, 2.ª ed., Pamplona 1980.
—, *Al otro lado de la muerte*, EUNSA, Pamplona 1987.
CICERÓN, *De la amistad*, ed. V. GARCÍA-YEBRA, Gredos, Madrid 1987.
—, *El sueño de Escipión*, Instituto A. Nebrija, Madrid, 1950.

I. CORCÓ, *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de K. Popper*, EUNSA, Pamplona 1996.

S. COTTA, *Las raíces de la violencia*, EUNSA, Pamplona 1987.

R. DAHRENDORF, «Qué es hoy la democracia», en *Atlántida*, 8, 1992, 469-480.

F. DELCLAUX, *El silencio creador*, Rialp, Madrid 1969.

Ch. DERRICK, *La creación delicada*, Encuentro, Madrid 1983.

DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum*, Oxford 1964.

P. P. DONATI, y otros, *La cultura della vita*, Agnelli, Milán 1988.

—, *Teoria relazionale de la società*, Franco Angeli, Milán 1991.

F. DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*, Cátedra, Madrid 1987.

P. DRUCKER, *Las nuevas realidades*, Edhasa, Barcelona 1989.

J. ECCLES, «La evolución biológica y la creatividad de la imaginación», en *Atlántida*, 2,1990, 116-127.

EPICTETO, *Enquiridión*, Anthropos, Barcelona 1991.

J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, «Amar al mundo apasionadamente», en *Conversaciones*, Rialp, Madrid, 1980, 221-235.

S. FISCHER-R. DORNSBUSCH, *Economía*, McGraw-Hill, Madrid 1987.

V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1986.

—, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1987.

M. J. FRANQUET, *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología de K. Wojtyla*, EUNSA, Pamplona 1995.

H. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

J. GARAY, *El juego. Una ética del mercado*, Díaz de Santos, Madrid 1994.

V. GARCÍA HOZ, «La práctica de la educación personalizada», en *Tratado de educación personalizada*, Rialp, Madrid, 1991, vol. 6.

H. GARDNER, *La nueva ciencia de la mente*, Paidós, Barcelona 1988.

V. F. VON GEBSTATTEL, *Antropología médica*, Rialp, Madrid 1966.

A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1977.

E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1972.

E. H. GOMBRICH, *Historia del arte*, Alianza, Madrid 1992.

A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, EUNSA, 3.ª ed., Pamplona 1995.

J. GORDLEY, *The philosophical origins of modern social contract*, Clarendon, Oxford 1991.

S. GOULD y N. ELDREDGE, «Punctuated equilibria, an alternative to phyletic gradualism», en SCHOFF, T.J.M (ed.), *Models in Paleobiology*, San Francisco 1972, 82-115.

—, *Brontosaurus y la nalga del ministro. Reflexiones sobre historia natural*, Grijalbo-Círculo de Lectores, Barcelona 1993.

R. GUARDINI, *Las etapas de la vida*, Palabra, Madrid 1997.

M. GUERRA, *Los nuevos movimientos religiosos*, EUNSA, 2.ª ed., Pamplona 1996.
W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, IV, Gredos, Madrid 1990.
P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Pegaso, Madrid 1975.
—, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid 1985.
F. VON HAYEK, *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid 1990.
G. W. F. HEGEL, *Jenner Systemenwürfe*, ed. K. DÜSING-R.-P. HORSTMANN, F. MEINER, Hamburg 1987.
—, *Principios de filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona 1988.
M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, ed. J. GAOS, FCE, México 1989.
V. HELD, «Maternidad frente a contrato», en *Atlántida*, 13, 1993, 4-15.
HERÁCLITO, *Fragmentos*, Diels-Kranz, Weidmannsche, Zúrich 1964.
F. HITCHING, *The neck of the giraffe*, New American Library, Nueva York 1982.
T. HOBBES, *Leviathan*, Alianza, Madrid 1983.
HOMERO, *La Odisea*, Gredos, Madrid 1982.
HORACIO, *Epodos y odas*, ed. V. CRISTÓBAL, Alianza, Madrid 1982.
R. HUGHES, *La cultura de la queja*, Anagrama, Barcelona 1994.
J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Alianza, Madrid 1987.
S. P. HUNTINGTON, *La tercera ola*, Paidós, Barcelona 1994.
E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona 1990.
F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1973.
D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid 1990.
—, *Libertad como pasión*, EUNSA, Pamplona 1992.
—, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid 1993.
—, «Tras la postmodernidad», en *Anuario Filosófico*, XXVII/3, 1994, 949-968.
—, «Poética de la compasión», en *Comunicación y sociedad*, VII/2, 1994, 63-72.
—, *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona 1995.
—, *La irrealidad literaria*, EUNSA, Pamplona 1995.
W. DE JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México 1971.
A. JASAY, *El Estado. La lógica del poder político*, Alianza, Madrid 1993.
K. JASPERS, *La filosofía*, trad. J. GAOS, FCE, México 1954.
—, *Razón y existencia*, Nova, Buenos Aires 1959.
JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, MC, Madrid 1993.
—, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994.
—, *Queridísimos jóvenes*, Plaza y Janés, Barcelona 1995.
—, *Veritatis splendor*, Palabra, Madrid 1993.
I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Porrúa, México 1990.
J. KASUM, *La guerra contra la población*, Arias Montano, Barcelona1994.

G. KEPEL, *La revancha de Dios*, Anaya-Muchnik, Barcelona 1992.
F. KERMODE, *El sentido de un final. Estudio sobre la teoría de la ficción*, GEDISA, Barcelona 1983.
S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid 1959.
G. S. KIRK, *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*, Barral, Barcelona 1973.
M. KRIELE, *Liberación e Ilustración*, Herder, Barcelona 1982.
H. KUHN, *Wesen und Wirken des Kunstwerks*, Munich 1960.
P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo*, Revista de Occidente, Madrid 1964.
—, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid 1983.
—, *Antropología médica*, Salvat, Barcelona 1984.
J. LECLERQ, «Elogio de la pereza», en *De la vida serena*, Rialp, Madrid 1965.
C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 1991.
—, *El problema del dolor*, Rialp, Madrid 1994.
—, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 1992.
—, *Los milagros*, Encuentro, Madrid 1992.
N. LÓPEZ MORATALLA y otros, *Deontología biológica*, Universidad de Navarra, Pamplona 1987.
J. L. LORDA, *Moral: el arte de vivir*, Palabra, Madrid 1993.
C. O. LOVEJOY, «The origin of man», en *Science*, 211, 1981, 341-350; 217, 1982, 295-306.
J. DE LUCAS (ed.), *Curso de introducción al derecho*, Tirant lo Blanch, Valencia 1994.
A. LLANO, *Gnoseología*, EUNSA, 4.ª ed., Pamplona 1998.
—, «Filosofía del lenguaje y comunicación», en J. YARCE (ed.), *Filosofía de la comunicación*, EUNSA, Pamplona 1986, 77-93.
—, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1988.
C. LLANO, «El dilema de las motivaciones», en *Istmo*, 164, mayo-junio 1986, 19-26.
—, «El trabajo directivo y el trabajo operativo en la empresa», en *Ricos y pobres. La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid 1990, 15-32.
A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987.
—, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992
—, «Después de *Tras la Virtud*», en *Atlántida*, 4, 1990, 87-95.
N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Alianza, Madrid 1991.
G. MARCEL, «La mort de demain», en *Trois pièces*, Plon, Paris 1931.
J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973.
—, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1989.

—, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid 1991.
H. MARÍN, *La filosofía aristotélica como una filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona 1994.
J. A. MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona 1993.
K. MARX, *La ideología alemana*, Universitat, Valencia 1992.
V. MATHIEU, *La filosofía del dinero*, Rialp, Madrid 1990.
J. MCPHERSON, *Battle cry of freedom. The civil war era*, Ballantine Books, Nueva York 1989.
T. MELENDO, «Las dimensiones de la libertad», *Anuario Filosófico*, XXVII/2, 1993, 583-602.
J. S. MILL, *Sobre la libertad y Comentarios a Tocqueville*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.
A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 1976.
—, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1987.
—, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1993.
M. MORFORD-R. LENARDON, *Classical mythology*, Longman, Nueva York 1991.
L. de Moya, *Sobre la marcha*, Edibesa, Madrid 1996.
S. NADOLNY, *El descubrimiento de la lentitud*, Debate, Madrid 1993.
C. NAVAL, *Educar ciudadanos*, EUNSA, Pamplona 1995.
A. NAVAS, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, EUNSA, Pamplona 1991.
—, «Triunfo y crisis de la democracia», en *Nuestro Tiempo*, 491, 1995, 108-116.
J. H. NEWMAN, *The idea of an University*, Notre Dame University Press 1986.
—, *The grammar of assent*, Longman, Londres 1985.
F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1991.
—, *Ecce homo*, Alianza, Madrid 1994.
ONU, *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid 1988.
A. D'ORS, *Una introducción al estudio del derecho*, Rialp, Madrid 1989.
J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.
—, «El amor en Stendhal», en *Estudios sobre el amor*, Salvat-Alianza, Barcelona 1971.
B. PASCAL, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1986.
O. PAZ, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, Barcelona 1974.
J. PEÑA, en *Imaginación, símbolo y realidad*, Universidad Católica de Chile, 1987.
J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970.
—, *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid 1974.
—, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990.
—, *¿Qué significa sagrado?*, Rialp, Madrid 1990.
—, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998.

PLATÓN, *La República*, ed. J. EGGERS, Gredos, Madrid 1992.
—, *Gorgias*, Gredos, Madrid 1990.
—, *Las Leyes*, ed. y trad. J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, 2 vols., Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960.
—, *Apología de Sócrates*, ed. J. CALONGE, E. LLEDÓ y C. GARCÍA GUAL, Gredos, Madrid 1990.
—, *El Banquete*, ed. C. GARCÍA GUAL, E. LLEDÓ, Gredos, Madrid 1991.
H. PLESSNER, *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid 1962.
A. POLAINO-LORENTE, *Sexo y cultura*, ICF-Rialp, Madrid, 1991.
—, «La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual», en *Revista Española de Pedagogía*, 196, 1993, 428-461.
—, «Más allá del sufrimiento», en *Atlántida*, 15, 1993, 300-320.
—, *Manual de bioética general*, Rialp, Madrid 1994.
L. POLO, «La originalidad de la concepción cristiana de la existencia», en *Palabra*, 54,1970, 18-24.
—, «La libertad posible», *Nuestro Tiempo*, 234, 1973, 54-70.
—, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura 1985.
—, «Tener y dar», en *Estudios sobre la Laborem exercens*, BAC, Madrid 1987.
—, *Ricos y pobres. La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid 1990, 75-143.
—, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991.
—, «La vida buena y la buena vida, una confusión posible», en *Atlántida*, 1991, 7, 284-292.
—, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993.
—, *Ética. Hacia una versión moderna de los clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid 1996.
—, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
—, *Curso de teoría del conocimiento*, 5 vols., EUNSA, Pamplona 1984-1994.
—, *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona 1995.
—, *La voluntad y sus actos (I)*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 50, Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
L. POLO y C. LLANO, *Antropología de la acción directiva*, Aedos, Madrid 1998.
F. DE QUEVEDO, *Poemas escogidos*, Castalia, Madrid 1989.
J. RATZINGER, *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid 1993.
—, «La significación de los valores religiosos y morales en la sociedad pluralista», en *Communio*, 15, 1993, 343-355.
—, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1980.
J. RAWLS, *A theory of justice*, Harvard 1971.

L. ROBBINS, *An essay on the nature and significance of economic science*, Macmillan, Londres 1932.

J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, Espasa-Calpe, Madrid 1988

—, «El camino inexorable de la nueva cultura», en *Atlántida*, 9, 1992, 77-82.

—, «La paradoja epistémica y el futuro de la medicina», *Atlántida*, 14, 1993, 132-141.

E. ROJAS, *El laberinto de la afectividad*, Espasa-Calpe 1987.

—, *La conquista de la voluntad*, Temas de Hoy, Madrid 1994.

J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Tecnos, Madrid 1987.

R. RUBIO DE URQUÍA, F. BASÁÑEZ, L. BALCEROWICZ, J. BUCHANAN, E. STREISSLER, A. SELDON, Ch. WATRIN, R. DÍAZ, P. SCHWARTZ y A. ARGANDOÑA, «Conversaciones sobre economía»; en *Atlántida*, 13, 1993, 29-75.

J. RUFIN, *El imperio y los nuevos bárbaros*, Rialp, Madrid 1993.

S. RUS, *El problema de la fundamentación del derecho*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1987.

—, «Sobre la fundamentación de los derechos humanos», en *Atlántida*, 13, 1993, 100-107.

G. SABINE, *Historia de la teoría política*, FCE, Madrid 1991.

M. SANTAMARÍA, *Saber amar con el cuerpo*, Palabra, Madrid 1995.

E. SAPIR, *Language*, Harcourt, New York 1921.

A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Ateneo, Buenos Aires 1950.

J. SCHUMACHER, *Lo pequeño es hermoso*, H. Blume, Barcelona 1978.

J. SEIFERT, «Defender a la mujer del feminismo», en *Atlántida*, 13, 1993, 17-27.

J. SIMON, *The ultime resource 2*, Princenton UP, Princenton 1996.

Y. R. SIMON, *A general theory of authority*, Notre Dame University Press, Illinois 1980.

P. SINGER, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1988.

A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid 1992.

SÓFOCLES, *Tragedias*, ed. de I. Errandonea, Alma Mater, Barcelona 1959.

R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona 1980.

—, *Ética: cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 1987.

—, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989.

—, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1990.

—, «Miseria y necesidad de la intolerancia. ¿Qué es el fundamentalismo?», en *Atlántida*, 11, 1992, 358-365.

—, «El sentido del sufrimiento», *Atlántida*, 15, 1993, 322-332.

L. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política*?, Guadarrama, Madrid 1970.

—, «¿Qué es la educación liberal? El diálogo con los grandes talentos», en *Atlántida*, 12, 1992, 12-21.

Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.

Teresa DE ÁVILA, *Camino de perfección*, Aguilar, Madrid 1984.

R. TERMES, *Antropología del capitalismo*, Plaza y Janés, Barcelona 1992.

A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, 2 vols., Alianza, Madrid 1985.

L. TOLSTOY, *La muerte de Ivan Illich*, Salvat, Barcelona 1969

F. TÖNNIES, «Gemeinschaft und Gesellschaft», en E. MARTÍN LÓPEZ, *Textos de Sociología de la Familia*, ICF-Rialp, Madrid 1993, 129-175.

J. A. VALLEJO NÁJERA, *Ante la depresión*, Planeta, Barcelona 1978.

A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid 1975.

J. VICENTE, *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona 1992.

J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, ICF-Rialp, Madrid 1993.

M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1984.

K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

—, *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1969.

R. YEPES STORK, *Las claves del consumismo*, Palabra, Madrid 1989.

—, «Ecologismo débil y ecologismo fuerte en la cultura europea», en *Actas del I Congreso Cultura Europea*, Aranzadi, Pamplona 1992, 36-65.

—, *Entender el mundo de hoy. Cartas a un joven estudiante*, Rialp, Madrid 1993.

—, *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 1993.

—, «La antropología transcendental de Leonardo Polo», en AA.VV., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 11, Universidad de Navarra, Pamplona 1994.

—, «La sabiduría de los niños», en *Nuestro Tiempo*, 495, septiembre de 1993, 114-123.

—, *El ideal de la tolerancia*, Fundación Concordia, Barcelona 1996.

—, *La Persona y su intimidad*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona 1997.

—, «La persona como fuente de autenticidad», *Acta Philosophica*, vol. 6, fasc. 1, 1997, pp. 83-100.

X. ZUBIRI, *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá 1982.

A. ZURFLUH, *¿Superpoblación?*, Rialp, Madrid 1993.